HEGEL

Actualidad de su Lógica y su Sistema

Yared Elguera, Javier Balladares,
Fernando Huesca y Zaida Olvera
[COORDINADORES]



Editorial Ande

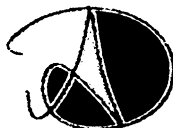
HEGEL

Actualidad de su Lógica y su Sistema

por

Yared Elguera, Javier Balladares,
Fernando Huesca y Zaida Olvera

(coordinadores)



Hegel
Actualidad de su Lógica y su Sistema

por

Yared Elguera, Javier Balladares, Fernando Huesca y Zaida Olvera (coordinadores)

Textos de

Félix Duque * Stephen Houlgate * Evodio Escalante

José Luis Martínez Hernández * Leonardo Mattana * Zaida Olvera

Jorge Armando Reyes * Fernando Huesca * Carlos Mendiola Mejía

Johannes Schülein * Sergio Pérez Cortés * Jean-François Kervégan

Yared Elguera * Javier Balladares

Colección Contradictio est regula veri

Hegel. Actualidad de su Lógica y su Sistema

Editado por:
© Editorial Ande de Máximo Óscar Luis Martínez Salirosas
Jr. Garcilaso de la vega #127, San Gregorio, Ate-Vitarte – Lima
oscarmartsal@gmail.com
Celular: (+51) 928 765 274

Dirección editorial: Luis Alberto Martínez & Lourdes Flores Bordais
Diseño de portada: Óscar Martínez
Corrección de estilo: André Uriarte
Portada en xilografía sobre papel algodón: Víctor Terrez
Diagramación: Manuel Cancho
Publicidad: Miguel Mora & Marcos Martínez
Traducción: Javier Balladares, Fernando Huesca & Zaida Olvera

Primera edición: Lima, noviembre del 2021
Tiraje: 500

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú
N° 2021-12483
ISBN: 978-612-48173-9-7
Impreso en Perú – Printed in Perú – Perú llaqtapi qellasqa
Impreso en los talleres gráficos de Imprenta Editorial Activa
Av. Argentina 144 int.1123 1er piso galería Unicentro
Noviembre del 2021

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Hegel. Actualidad de su Lógica y su Sistema busca mostrar que la obra de este autor sigue viva. Hegel es capaz de responder al *Tribunal de la Historia* solamente mostrando lo fructífero de su pensamiento. El que leyendas reaccionarias sobre un Hegel sicario de la verdad (Schopenhauer), defensor de los Hohenzollern (Mises) y filósofo de la Restauración y la Monarquía (Haym, Popper), que se formaron alrededor del filósofo de Stuttgart, tuvieran cierto éxito, obedeció a la propia dialéctica histórica y a la historia de la recepción de su pensamiento. *El búho de Minerva* remonta su vuelo solamente hasta el atardecer; *el topo de la Historia* irrumpe en la corteza de la tierra solamente después de un arduo y lento trabajo subterráneo; las metáforas animales de Hegel dan cuenta tanto de su propia concepción filosófica como de la manera en que se abren horizontes de actualización y apropiación de su legado. En todos los casos se trata de poner en movimiento, de actualizar el pensamiento.

El trabajo metódico de Hegel —la dialéctica como tesis del desarrollo permanente de la sustancia-sujeto por contradicción, y de la inserción activa del ser humano en los procesos naturales y sociales— y su sistema —la arquitectónica de conceptos dinámicos y orgánicos que entrelaza las dimensiones del ser puro, de la naturaleza y de la cultura humana— son una matriz y constelación de pensamiento abiertas al tiempo, a la actualización y al diálogo con el presente; la vida y obra del Maestro no dan cuenta de otra cosa, como lo demuestra la exhaustiva biografía literario-científica de Klaus Vieweg. Las intuiciones y ocurrencias de personajes como Brecht en torno a la lógica de Hegel como guerra florida-báquica entre conceptos; las de Georgescu-Roegen respecto a Hegel como fundamento metodológico de una bioeconomía comunitaria y ambiental; o las de Taylor y Etzoini sobre el tema de la filosofía del derecho hegeliana como una tercera vía entre la Caribdis del capitalismo descarnado y la Escylla de la URSS de Stalin se confirman de cara a las nuevas fuentes hegelianas editadas en modo histórico y crítico por el Hegel-Archiv de Bochum.

Este volumen cuenta con un hilo conductor que subyace a la singularidad de cada perspectiva y de cada temática y que ha emergido, podríamos decirlo así, orgánicamente, de la propia naturaleza de la filosofía hegeliana. Si esta tiene algo así como una raíz común de la que emana la

variedad de temáticas que son abordadas por el filósofo de Stuttgart, esa raíz común es el propio concepto de Libertad. Justamente en la sección sobre el Espíritu subjetivo vuelve a emerger el concepto de libertad en su aspecto práctico, mostrándose con los rasgos que comparte también con la libertad entendida por Hegel desde la filosofía teórica, a saber, como un impulso hacia la autodeterminación y caracterizado de igual manera por su rasgo temporal-lógico o histórico.

Varios textos confluyen en sus intereses, y su ordenamiento está pensando para complementarse y mostrar conceptos o problemáticas que resultan interesantes hoy en día: una época del Espíritu que es el futuro de Hegel, pero también su heredera. A continuación, expondremos un breve recorrido por los contenidos que aparecen en este libro: en la primera parte de este volumen se encontrará textos dedicados a problemas que emergen de la lectura de la *Ciencia de la lógica.* Aquí yace también un común denominador particular. En esta sección, a pesar de las diferencias en los ángulos elegidos por cada autora o autor, es posible detectar una problemática común. La relevancia que ha cobrado la pregunta por la realidad y los nuevos *realismos* obliga a las y los lectores de hoy en día a reconsiderar el significado del *idealismo* hegeliano. Las lecturas aquí ofrecidas nos remiten al problema de la objetividad y a su vínculo con la Idea, a la libertad como el aspecto en donde cabe buscar la respuesta por el significado de la exteriorización y materialización del elemento *subjetivo* del sistema y al problema del vínculo explícito entre Idea y Naturaleza.

El texto inaugural de Félix Duque, *La lógica de la libertad es la libertad de lo Lógico*, ya pone el dedo en la llaga: ¿qué papel puede jugar el concepto de libertad, vinculado sobre todo al ámbito de lo práctico, en la Idea? Esta pregunta sobre el elemento *vital* del proyecto hegeliano nos obliga a replantearnos su significado a la luz de la problemática de la objetividad, de la exteriorización, de la naturaleza. Si la libertad es el elemento crucial de la *Ciencia de la lógica*, si es el aspecto principal del pensamiento el darse a lo otro y habitarlo como la forma del pensamiento habita a las demás partes del sistema; ¿cómo hay que entender la así llamada "caída de la Idea en la naturaleza"?, ¿qué tipo de libertad es aquella que parece retornar a "los bajos fondos", a los restos, a la materia? Para quien conozca la obra de Duque, estas consideraciones no le resultarán extrañas. El autor regresa entonces, a partir de las consideraciones sobre la libertad de la Idea, como motor de la *Ciencia de la lógica*, a la temática del "resto", del desecho, y plantea preguntas acuciantes desde la problemática del víncu-

lo entre Idea y Naturaleza: "luego de la *libre entrega* de *das Logische* en y como la Naturaleza, ¿es posible de veras *il ritorno di Ulisse in patria*? ¿No será demasiado tarde para ello? ¿No será acaso la Idea la eterna *nostalgia* del Espíritu?". Preguntas que, planteada de manera elegante, deja que el lector responda libremente. En otro tono, distinto del sibilino y suspicaz que es el tono de Duque, encontramos un texto que no por ser mesurado deja de rezumar una cierta inconformidad ante la constatación de que la tradición marxista ha dejado de lado el aspecto orgánico de la filosofía de Hegel.

Stephen Houlgate en *Hegel sobre la categoría de la cantidad* aborda los problemas centrales de la segunda sección, que lleva por título "Cantidad", de la Doctrina del ser. La lectura de Houlgate —que desarrolla en diversos artículos y libros— de la *Ciencia de la lógica* toma en serio la idea de Hegel de que la lógica es el despliegue y la exposición sin presupuestos de las categorías del ser y del pensamiento. De allí que se vuelva imprescindible que la sistematicidad y la derivación de las categorías deban ser mostradas en su necesidad. Por eso, el hilo conductor de este ensayo es explicitar por qué las categorías de la cantidad son necesarias, cómo es que se vinculan con las categorías de la cualidad y en qué sentido nos conducirán a las categorías de la medida. Ello explica por qué el paso de la cualidad a la cantidad no es accidental, y cómo se diferencia este tratamiento hegeliano de aquel llevado a cabo por Kant. La cantidad como tal, el quantum, el número, el quantum extensivo e intensivo, así como la relación (directa, inmediata y potencial), son las categorías más importantes de la sección de la cantidad; Houlgate no descuida ninguna y traza la trayectoria que conecta a cada una de ellas en su necesidad lógica. Este artículo servirá no solo para que el lector se introduzca a los problemas y desarrollos de esta sección de la lógica del ser, sino que seguramente encontrará algún apoyo en él para comprender la doctrina de la esencia de la *Lógica*.

La subversión materialista de la Ciencia de la lógica *de Hegel*, contribución de Evodio Escalante, ofrece una lectura crítica de la manera en la que *no* se ha comprendido, en el contexto de la crítica materialista marxiana, el carácter objetivo y viviente de la ontología hegeliana. El sentido de su argumentación a favor de una reconsideración deseable del idealismo hegeliano se encuentra en la elucidación del significado del trasfondo organicista de la *Ciencia de la lógica*. Para la elaboración de su crítica a lecturas materialistas que ven en Hegel a un idealista ingenuo, Escalante

pone de relieve la importancia de una lectura que debería integrar en sus criterios la discusión sobre el concepto de vida.

Por su parte, el texto de José Luis Martínez, *Dialéctica: el alma de la lógica especulativa hegeliana*, insiste en evidenciar otro prejuicio común respecto del método filosófico hegeliano, cuando este es simplificado. En este artículo se dirige la mirada al carácter dialéctico-especulativo de este método y pone en evidencia que la comprensión de la lógica por parte de Hegel lo conduce a considerar que el pensamiento es un ser viviente, *animado* por el impulso a la contradicción. Como subraya el autor, tomar en cuenta el carácter dialéctico de la lógica especulativa se ha dejado con frecuencia en la vaguedad de una definición, sin distinción clara en relación a la definición canónica del famoso concepto inmortalizado por Platón. Pero si se quiere comprender el sello específicamente hegeliano se debe atender al hecho, puesto de relieve en este texto, de que para Hegel la dialéctica es "el alma de la realidad efectiva" y del conocimiento científico.

Con *La lógica como actuación de la libertad. Reflexión & sistema entre la* Fenomenología del espíritu *& la* Ciencia de la lógica Leonardo Mattana nos vuelve a sumergir en la importancia que recobra el concepto de libertad en el contexto de dos de las obras más importantes del *corpus* hegeliano, la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica.* Al determinar a la conciencia como libre en la medida en que está constreñida por una determinación propia que la empuja a conocerse, el autor llama la atención sobre el carácter incompleto de la conciencia. Dicha experiencia no estará clausurada y la libertad se manifiesta como la forma en la que el autoconocimiento tiene lugar. La *Ciencia de la lógica* reivindica este carácter libre del pensamiento en la medida en que insiste en la decisión del pensar y ratifica en permanencia, a través de todos los movimientos que lo constituyen, dicho gesto soberano.

En *Hegel: la vida de la idea & el des-encerrarse hacia la Naturaleza* Zaida Olvera y Jorge Armando Reyes atacan el problema exegético en torno al significado del *Übergang* o tránsito de la Idea hacia la Naturaleza. Frente a las interpretaciones que han visto en dicho movimiento una propuesta de corte emanatista que haría de la Idea el fundamento ontológico de la realidad empírica, y frente a las lecturas de corte trascendental que verían en ese apartado el paso de lo trascendental a lo empírico, o una *fundamentación metafísica* (*à la* Kant) de la naturaleza, los autores proponen conciliar los movimientos en apariencia contradic-

torios del salir de sí de la idea y de su completud como un momento que supone el tipo de dinamismo propio de la vitalidad de la Idea. Esta es a la figura del organismo lo que la naturaleza es al momento del proceso vital. La idea se externaliza libremente siguiendo el proceso vital que le es inherente, dirigiéndose hacia su perpetuación en el ámbito de lo empírico, manifestándose como Naturaleza comprendida.

Este capítulo cierra las consideraciones en torno a la *Ciencia de la lógica* y da paso al capítulo *Filosofía de la Naturaleza & del Espíritu.*

En el trabajo de Fernando Huesca, *Sistema nervioso & especulación: filosofía de la mente en Hegel*, tiene el propósito de revisar el tratamiento que Hegel lleva a cabo del concepto de sistema nervioso para situarlo en el marco de una filosofía que busca disolver las diferencias tajantes que los dualismos, tanto antiguos como contemporáneos, han perpetuado y representado mediante la famosa diferenciación entre "el alma y el cuerpo" o "mente y materia". El problema mente-cuerpo, punto neurálgico que congrega a diversas ramas de estudio, es abordado por Hegel, sostiene Huesca, como un problema que apunta a una relación mutua —una especie de relación especulativa, podríamos decir— en donde los extremos —que no lo son en realidad— no solo se tocan sino que se compenetran. El alma se corporiza en las entrañas. Estas son instancias del alma. El autor resalta con justicia el valor que Hegel acordó siempre al estudio de las ciencias empíricas y la importancia que tuvo no solo para su filosofía del Espíritu, sino también para su propia filosofía de la naturaleza.

La frenología en Hegel & la imposibilidad de leer otras mentes de Carlos Mendiola complementa de manera interesante la discusión que abre con anterioridad Fernando Huesca, aunque encuentra su punto de apoyo en la *Fenomenología del espíritu.* El problema en el que centra su atención Mendiola es el de la interpretación de las intenciones y pensamientos de "otras mentes"; el cual inscribe en el marco de la filosofía de la intersubjetividad y que la frenología intentaba resolver introduciendo una relación causal entre el exterior fisiológico y el interior del sujeto (alma, tendencias, acciones y tipos de acciones a desarrollar por los sujetos con tales y cuales características físicas). Su texto nos remite a una discusión más amplia sobre cómo la frenología pretendió ofrecer explicaciones generales de todo tipo de fenómenos propios del ser humano a partir de solo un aspecto de este: sus huesos, su fisionomía.

La contribución de Johannes Schülein, *El singular, Dios & el Estado: Schelling & Hegel sobre la individualidad patológica*, constituye una bisagra que une de manera interesante la filosofía de la naturaleza y la filosofía del Espíritu. Clausura la sección liminar en torno a la naturaleza con una propuesta que insiste en el señalamiento de que, a pesar de recibir un tratamiento relativamente marginal tanto por parte de los autores como por parte de las y los especialistas, el problema de la enfermedad tiene una importancia fundamental. No solo nos permite comprender el argumento particular que justifica su diferencia con la salud en el organismo, sino incluso entender las posturas éticas tanto de Schelling como de Hegel. En el caso de Schelling, el problema de la individualidad patológica será tema de gran envergadura en el famoso *Escrito sobre la libertad*, mientras que Hegel abordará la misma cuestión en la *Filosofía del derecho*. Mientras que en Schelling la individualidad es una enfermedad para cuya sanación se requiere una estrategia tan drástica como la anulación, en el caso de Hegel esta encuentra una posible vía de sanación en el ejercicio de la crítica a una sociedad en donde el valor de la individualidad solo se pone de relieve en su actuación dentro de la economía de mercado.

Sergio Pérez Cortés inaugura la sección sobre la filosofía del Espíritu en *Hegel: su doctrina de la acción moral*. En concreto, Pérez Cortés analiza los parágrafos 104 al 141 de los *Principios de la Filosofía del Derecho* y recorre los conceptos de voluntad, libertad, acción, responsabilidad, bien y mal y conciencia moral. Nos situamos así en el ámbito de la filosofía práctica hegeliana. En concreto, nos encontramos en el momento en el que Hegel estudia el concepto de moralidad. El autor sostendrá la siguiente tesis: "... la doctrina de la acción debe mostrar la inmensa novedad histórica de la moralidad, pero también el hecho de que los problemas que ella suscita no pueden resolverse dentro de sus propios límites y, por tanto, su solución lógica inevitable es la presencia de la eticidad, del dominio público y político de la acción".[1] Después de una concisa descripción del trayecto que nos conduce del derecho abstracto a la moralidad, Pérez Cortés se concentra en el punto de inflexión que marca este pasaje y que inscribe la filosofía hegeliana dentro de la tradición moderna, a saber, la aparición de la voluntad como catalizador de la acción práctica y del deseo como "materia prima de la libertad". Aparece así el sujeto moral, y se perfila también la eticidad como ámbito de realización concreta de la acción moral.

[1] P. 188 de este mismo libro.

Con *La racionalidad normativa: impulsiones hegelianas* Jean-François Kervégan sitúa a Hegel como un interlocutor de la discusión contemporánea en torno a la normatividad y a la teoría de los derechos basada en el modelo de reciprocidad discutido por Niklas Luhmann y Wesley Hohfeld. En primer lugar, el autor muestra cómo para Hegel la obligación tiene primacía sobre el derecho subjetivo y que, si bien su postura contraviene el orden de importancia que se le atribuye desde la tradición ilustrada a estos derechos, su postura no implica la desaparición de la esfera individual en beneficio exclusivo de la esfera colectiva. Existe una correlación, incluso una identidad —no en cuanto a su contenido sino en cuanto a su valor para la configuración de una situación jurídica— entre derechos y obligaciones. En segundo lugar, Kervégan sitúa a Hegel en la discusión que ha separado a los positivistas duros —Kelsen, Raz— de los positivistas moderados —Colemann, Hart— y a todos ellos de la postura defendida por Habermas, Lon Fuller y Dworkin respecto de la pretendida necesidad de justificación moral de las normas jurídicas. Mientras que en las dos variantes de positivismo jurídico las normas jurídicas son absoluta o relativamente independientes de las normas morales, el ala representada por Habermas, es decir, quienes defienden la tesis de la subordinación, como la llama Kervégan, sostiene que las primeras se encuentran subordinadas a las segundas. Si bien, como advierte Kervégan, Hegel mantiene la diferencia entre moral y derecho (para él "la norma moral —el bien— delimita la esfera de la libertad del sujeto" mientras que el derecho —derecho privado— la de la persona), por lo que ni el derecho puede restringir la libertad ni las motivaciones de los sujetos morales, ni la moralidad puede neutralizar las acciones de la persona, sí admite un paralelismo entre sujeto y persona: "La intersección de dos procesos —la "subjetivación" del derecho abstracto y la "objetivación" de la moralidad abstracta— es precisamente la *Sittlichkeit*, que se manifiesta como la piedra de toque de la teoría hegeliana de la normatividad".[2] El concepto de Eticidad [*Sittlichkeit*] emerge así como una valiosa herramienta para pensar en la unificación de dos esferas que, si bien pueden pensarse como separadas, deben considerarse como momentos contenidos dentro de un orden normativo más amplio que las engloba.

Yared Elguera en *El sentimiento del alma como motor de la libertad* vuelve de manera explícita al problema de la libertad. Sitúa la propuesta hegeliana como un parteaguas en la historia de las consideraciones en

[2] P. 217 de este mismo libro.

torno a dicho concepto, pues resalta la libertad propia de la modernidad. Esta se caracteriza por la instauración de una interioridad, fuente de la sensibilidad, y una exterioridad, dominio dentro del cual la subjetividad se exterioriza en el ámbito del pensar. Siguiendo la exposición del vínculo que Hegel establece entre la voluntad y la libertad para la constitución del concepto de voluntad subjetiva, la autora se da a la tarea de analizar sus etapas formativas tal y como son expuestas en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* Mediante el seguimiento que la autora hace de la relación entre pensamiento y voluntad, se va tejiendo las bases desde las cuales es posible comprender una vinculación entre el sentimiento y el pensamiento. Regresa a la idea, también expresada en el texto de Pérez Cortés, del deseo como motor de la libertad, perfilando el concepto de libertad no como una recaída en el subjetivismo atomizante de la modernidad y neutralizando una posible interpretación como una vuelta a la Schwärmerai. La libertad no es la prerrogativa de los individuos atomizados en la sociedad civil, prerrogativa que se contrapone a la figura opuesta, el *Estado*, comprendida como la limitante objetiva de esta determinación interior. Elguera precisa que no se debe concebir al sentimiento, en concreto al sentimiento práctico, ni con la ley del corazón ni con el arbitrio. Esta precisión contribuye a enfrentar las lecturas de corte liberal del pensamiento hegeliano, las cuales, sin negar el poder del individuo —¿cómo podrían, después de la constitución de la sociedad civil, restarle importancia a esta figura histórica?—, realzan la necesidad de concebirlo en el ámbito de la universalidad en la que se encuentra arrojado… pero no de manera pasiva, sino armado de una tendencia a la acción que lo obliga a construir activamente el aspecto normativo de la vida social.

Finalmente, en *La eticidad & la crítica hegeliana a las teorías del contrato social* Javier Balladares aborda la relación entre eticidad y contrato, una oposición importante que adquiere toda su amplitud al considerar, como nos lo propone el autor, que el concepto hegeliano de libertad expuesto en la sección de la eticidad de la *Filosofía del derecho* se encuentra en las antípodas de aquel supuesto por el contractualismo. Nuevamente observamos la importancia que adquiere el concepto de libertad para la comprensión no solo de la propuesta filosófica hegeliana sino también para nuestra comprensión de la importancia que esta puede seguir teniendo en la actualidad. Para contrarrestar algunos malentendidos que han persistido en la recepción de Hegel a lo largo del siglo XX, el autor aclara cómo se configura la libertad individual al interior de un modelo de Estado

fuera del cual no puede concebirse la *eticidad*: ese momento clave de la filosofía práctica del Hegel maduro en donde se exponen las tensiones entre la libertad individual y el mundo de la objetividad. El autor comienza con una distinción importante al interior de la propia filosofía hegeliana entre la eticidad en el mundo antiguo y la eticidad del mundo moderno. La clave de tal distinción la encuentra en la consolidación de la autoconciencia y en la emergencia de la voluntad como voluntad cierta de sí. En términos de la experiencia de la conciencia, esta se manifiesta con sus apabullantes consecuencias en la modernidad, y más específicamente, en las secuelas de la Revolución francesa, con el *Terror* o el individualismo y la certeza de una libertad individual que no parece poseer límites. La configuración de un Estado político, dice Hegel, no se puede pensar desde el horizonte del arbitrio individual ni tampoco desde el horizonte de los supuestos del contractualismo, pues en ambos casos nos encontramos frente a una suma de individualidades desarticulada.

Al recorrer las páginas del libro uno descubre la verdad que encierra aquello que afirmó Eduard Gans al referirse a la *Filosofía del derecho* de Hegel, pero que puede extenderse hacia la totalidad de su obra: que "... su filosofía está enteramente construida con el metal de la libertad".[3] Sin duda, como afirma Miguel Giusti en su más reciente libro dedicado a la obra hegeliana,[4] la libertad es un concepto multidimensional. Posee su lugar y su valencia propia al interior de cada parte del sistema, adquiriendo así una carga semántica muy densa. El concepto de libertad aparece en todas las propuestas aquí presentadas y es una pieza central en la economía de los textos.

México, octubre de 2021

Yared Elguera
Javier Balladares
Fernando Huesca
Zaida Olvera

---

[3] Las palabras de Gans se encuentran en el Prólogo al Vol. VIII (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. v. E. Gans, Berlin 1933, p. XVII) de la Edición completa a cargo de la "Asociación de amigos del finado", citado en Gabriel Amengual. "La filosofía del derecho de Hegel como filosofía de la libertad", *Taula*, Nº 10, 1988, p. 93.
[4] Véase Miguel Giusti. *La travesía de la libertad. Ensayos sobre Hegel*, Abada, Madrid, 2021.

AGRADECIMIENTOS

Damos gracias a todos los autores por sus contribuciones para este volumen. Del mismo modo agradecemos a Stephen Houlgate y a los editores del *Hegel Bulletin,* Bulletin of the Hegel Society of Great Britain, por permitir la traducción y publicación del artículo “Hegel on the Category of Quantity” (No. 69, Volumen 35 - Issue 1 - Spring/Summer, 2014, pp. 16-32). Del mismo modo agradecemos a Jean-François Kervégan por permitir la traducción de “La rationalité normative : impulsions hégéliennes” (*Presses de Sciences Po* (P.F.N.S.P.) | “Raisons politiques”, 2016/1, N° 61, pp 69-85). Igualmente agradecemos a Emmanuel Hernández, por su valiosa ayuda en la corrección de estilo.

CIENCIA DE LA LÓGICA

LA LÓGICA DE LA LIBERTAD ES LA LIBERTAD DE LO LÓGICO

por

Félix Duque

El que la *Ciencia de la Lógica* no tenga que ver solo con la verdad (y menos con la corrección formal de los enunciados o la validez de las inferencias), sino también y sobre todo con la *libertad*, es algo explícita y repetidamente resaltado por Hegel, sobre todo en el Prólogo a la segunda edición de la Lógica del ser. La lógica es así, en primer lugar, una lógica de la libertad, es decir de la *liberación* de las constricciones por las que el mundo sensible nos retiene, pasivos, en su poder. Ejercitando empero la lógica, y en una suerte de *Schritt zurück*, el hombre recapacita y torna a la libertad que le corresponde por naturaleza, solo que ahora lo hace consciente, reflexivamente:

> Cuando nos colocamos en una sensación, fin o interés, y nos sentimos allí limitados y sin libertad, el lugar en el que somos capaces de salir de esa situación y de retraernos, tornando a la libertad, es el lugar de la certeza de uno mismo, de la pura abstracción, del pensar. (GW 21: 14 $_{10\text{-}12}$)

La lógica se presenta así como *Heimkehr*: un viaje de retorno a aquello que el hombre ya de siempre era. Y ello, no solo como *kathartikón* respecto a las formas inferiores del pensamiento y la acción, sino también y sobre todo por lo que hace a las propias determinaciones lógicas, utilizadas al pronto de forma instintiva y rapsódica. De este modo, si la primera tarea de la lógica consiste en liberarnos de la entrega pasiva a sensaciones e intereses mundanos, enseñándonos a "morir a lo sensible" (*Absterben zum Sinnlichen*), en estricto paralelismo con el ejemplo de Cristo en la Cruz, la última y superior tarea de la lógica consistirá en volver a enraizar las categorías y las determinaciones de reflexión, por lo común usadas inconscientemente, en la conciencia del espíritu, y "elevarlas con ello a libertad y verdad: tal es pues la superior empresa de la lógica" (GW 21: 16 $_{5\text{-}6}$).

Ahora bien, y retomando la tarea primera —preliminar— de la lógica: la liberación de lo sensible no significa hacer *subjetivamente* caso omiso del mundo y entregarnos soñadoramente a un supuesto ámbito superi-

or, a un *tópos hyperouránios* más allá del bien y del mal, abandonando así al mundo sensible y a la vida cotidiana a su suerte, en una especie de aristocratismo del espíritu, sino también, y al mismo tiempo, liberar *objetivamente* al mundo y a la vida de su presencia inmediata, a la mano (como en el término alemán *Vorhandenheit*), para restituir también sus derechos *racionales* al mundo mismo.

Una doble y simultánea tarea, pues, que la Lógica recoge ya relativamente elaborada a partir del estado de las ciencias, por una parte, y de las instituciones políticas y religiosas de un determinado momento histórico, por otra. Y la lógica, a su vez, devuelve *transformado*, articulado y cohesionado, ese nuevo mundo de la *necesidad legal* aportado por las Ciencias y por el Estado. A este respecto, Hegel se dirige *explícitamente* a Aristóteles, que en su *Metafísica* había adelantado ya la pregunta: ¿a qué se debe esta necesidad de que se ejerciten primero las ciencias, y solo después la filosofía? La modificación que Hegel hace de la concepción del Estagirita es sutil y profunda, partiendo ciertamente de una convicción común en ambos pensadores: la aceptación de un *continuum* evolutivo en el conocimiento, según cuyo desarrollo lo conocido y el cognoscente son cada vez más libres según se van desprendiendo de la carga material inmediata, opresora. Como es bien sabido, para Aristóteles la filosofía comienza con la liberación de las necesidades de la vida, para engolfarse en la *contemplatio*.[5] De ahí el ejemplo aducido de los sacerdotes egipcios, que pudieron dedicarse a la matemática por estar ociosos (segunda cita: como también es sabido, *scholé* significa *ocio*).[6] De ahí pasa igualmente Hegel a citar por tercera vez a Aristóteles: la ciencia *inútil* es propia del ser absolutamente libre; por eso no es posesión humana.[7]

Ahora bien, esta concepción —en el fondo aristocratizante— no parece convenir con los intentos hegelianos, nunca desmentidos e incansablemente proseguidos, por enmarcar su filosofía en el epicentro de la vida e intereses de los hombres y los pueblos, como señala el famoso programa (vital, y no solo académico) anunciado en la carta a Schelling en noviembre de 1800.[8] Sin embargo, no menos famoso es el vuelo nocturno del ave

---

[5] Aristóteles, *Metaph.* I, 2; 982b 22-24.

[6] I, 1; 981b 23-25.

[7] I, 2; 982b 24-29.

[8] Carta a Schelling, noviembre de 1800 (*Br.* I, 59): "En mi proceso de formación científica, comenzado por subordinadas necesidades de los hombres, tuve que ser impulsado hacia la ciencia, y el ideal de la juventud hubo de transformarse en forma reflexiva, en sistema."

de Minerva. El punto está en si ese vuelo es tan importante como parece. Lo que Hegel dice es que la filosofía pinta su gris sobre gris (es decir que se ocupa *esencialmente* de lo ya sido: lógica o cronológicamente). Por ende, cuando una figura de la vida se ha hecho vieja: "con gris sobre gris no se puede rejuvenecer (*verjüngen*), sino solo conocer (*erkennen*); la lechuza de Minerva comienza su vuelo solo a la entrada del crepúsculo."[9] La idea está clara, a pesar de todas las manipulaciones e intenciones torcidas que se han hecho del texto: la filosofía no sirve para *restaurar* lo viejo (y Hegel escribía ese prólogo en plena "persecución de demagogos" [*Demagogenverfolgung*] o sea de intelectuales comprometidos, en plena *Restauración*, con las llamadas *Karlsbader Beschlüsse*), sino solo para *juzgarlo* como tal (y, en este ajuste de cuentas, dejar expedito el camino a lo nuevo). Hegel va a aplicar esta idea también aquí, en el prólogo a la segunda edición de la *Lógica* (que podemos vincular además con otro inicio no menos famoso: el del *Escrito sobre la diferencia* o *Differenzschrift*, relativo a la "necesidad que se tiene de la filosofía": *Bedürfnis der Philosophie*).[10] Cuando lo necesario está ya satisfecho, se dice allí, cuando se ha hecho abstracción de la envoltura material de que las determinaciones del pensar estaban recubiertas (*eingehüllt*), surge entonces la necesidad producida por la falta de necesidad (*Bedürfniss ... der Bedürfnisslosigkeit*).

Lo verdaderamente sutil estriba en que Hegel identifica la necesidad lógica, "lo que es necesario" (*Nothwendigkeit*), con esta carencia de necesidades físicas, naturales. Ello quiere decir: la forma de vida que acaba de resultar, y que es imposible rejuvenecer ya, es la del *formalismo*, por teórico y bien fundamentado que esté (como en el caso de Newton), pero que no puede pasar de allí.[11] De la misma manera que en el lenguaje se pasaba de la palabra "envoltorio" al término "técnico" en el que está puesta de relieve la categoría lógica, también aquí se ve surgir la necesidad (*Bedürfniss*) de la filosofía a partir justamente de lo insatisfactorio del estadio de la mera *necesidad lógica*, en la que se *da razón de* la realidad, sin que justo por ello pueda esta concebirse, reconocerse a sí misma (si lo pudiera, la necesidad sería ya *eo ipso* libertad).

---

[9] *Rechtsphil.* (Pról.) (W 7, 28).

[10] El tema aparece explícitamente en K.L. Reinhold, *Der Geist des Zeitalters als Geist der Philosophie* NEUER TEUTSCHER MERKUR 3. *Heft* (1801) 167-193.

[11] *Enz.* (Intr.) § 7 (W 8, 49-50): "se ha dado el nombre de *filosofía* a todo aquel saber que se ocupe del conocimiento de la firme medida y de lo universal en el mar de las singularidades empíricas y de lo *necesario*, de las *leyes* en el aparente desorden de la infinita multitud de lo contingente. [...] Nosotros llamamos a esas ciencias antes llamadas *filosofía* con el nombre de ciencias *empíricas*, en vista del punto de partida que adoptan." Cf. también § 12, Obs. (W 8, 57s.) y § 121, *Z.* (esp. 8, 249).

Por eso, justamente, Hegel *no* está ni puede estar de acuerdo con la concepción aristotélica que él mismo cita (mezclando por cierto filosofía en general, lógica y metafísica, única a la que se refiere la tercera cita), pero reconoce la necesidad de ese camino, a saber, la vía previa del formalismo, propia de la lógica del entendimiento. El aprieto (*Bedürfniss*) en que se halla su época, y *por consiguiente* la filosofía, se debe justamente a que en ambas se ha alcanzado *solo* un estadio de necesidad lógica, a nivel de lo críticamente expuesto y dialécticamente desarrollado en la *Doctrina de la esencia*, según se aprecia claramente en las *ciencias positivas*, con el newtonismo; en la *política*, con la libertad vacía de la revolución francesa y el régimen de partidos ulterior, propio del *liberalismo*; y en *filosofía*, en fin, con la larga progenie del kantismo, por lo común agnóstica en filosofía y "pía" en religiosidad interior. Todo lo que la época parece ofrecer son, en efecto, "generalidades" (*Allgemeinheiten*).[12] De ahí la necesidad de asumir (*aufheben*) esas escisiones y vacuas diferencias, para acceder a lo de veras concreto. Por cierto, todo un mundo separa la concreción sensible, primeriza, toda ella defecto y ansia, y la concreción ideal de las determinaciones de *das Logische*. Así pues, y gracias a la lógica, la *realitas* del mundo deviene razonable y las ciencias unificables enciclopédicamente. Tal es la pretensión de Hegel: "Con ello es la lógica el espíritu omnivivificante de todas las ciencias, y las determinaciones del pensar propias de la lógica son los espíritus puros".[13]

Sería improcedente una dilucidación detallada de lo aquí mentado por Hegel como espíritu (*Geist*). Indicaré tan solo tres puntos: en *primer* lugar, la alusión al "espíritu" sirve de *caveat* contra todo formalismo o reduccionismo (tener a las ciencias, por un lado, como mera excrecencia o epifenómeno —en última instancia, superfluo— de la lógica, o al contrario, considerar a esta como un mero cálculo vacío). Contra ambos extremos, el que la lógica y sus determinaciones sean tildadas de "espíritu" significa que estas determinaciones solo son tales si se despliegan en *su* otro, o sea en las ciencias. No se olvide, en efecto, que: "la historia del espíritu es su gesta (*Tat*), pues él es solo lo que él hace".[14] Esta presencia

[12] Este raro uso del plural (en toda *WdL* hay solo 4 entradas, al igual que en *Phä*) me ha obligado a utilizar otro término en castellano: la universalidad es en efecto singular, y ello no solo gramaticalmente, sino *lógicamente*. Cabría decir que cuando aquella viene considerada al ras del entendimiento se refracta su unidad, precipitándose en multitud de "generalidades".

[13] *Enzyklopädie* (1830). § 24, *Zuz.* 2 (W. 8, 85).

[14] *Rechtsphil.* § 343 (W. 7, 504).

(*parousía*) de lo Lógico en las ciencias disipa además el malentendido consistente en tomar la mencionada crítica de Hegel al formalismo y el cientificismo (junto con su consecuencia natural, el subjetivismo escéptico) como si se tratara de una crítica a las ciencias y una loa en cambio a las creencias de la vida común.

En *segundo* lugar, que la lógica constituya el "espíritu" de las ciencias implica necesariamente la existencia de una concordancia entre ambas: al fin, la Lógica se ha obtenido en parte por abstracción de las referencias naturales o representativas a que apuntan los conceptos científicos (las otras fuentes de la Lógica son la reflexión sobre el uso y sentido del lenguaje, y la historia del pensamiento filosófico). No debe haber pues, en principio, litigio entre ciencias y filosofía. Esta debe velar, sobre todo, de que las primeras no conviertan sus objetos en algo rígido, muerto, ni se tengan a sí mismas por cosa última y definitiva, de igual manera que las ciencias han de poner freno a las pretensiones de la filosofía de aportar nuevos conocimientos o dirigir el desarrollo científico (cosa que pretendió efectivamente la *Naturphilosophie* romántica).

En *tercer* y último lugar, el concepto de espíritu apunta en todo caso a una vertiente *práctica.* Ello significa que la Lógica, en cuanto espíritu de las ciencias, libera a estas de su presunta teoreticidad "objetiva", aséptica, y las restablece en su radicación técnico-política. La lógica es, en este respecto, *la teoría de la praxis.* Y es que el puro pensar no es un cómodo y plácido refugio, apto para escapar de las angustias de la vida cotidiana, sino que es el corazón de esta. Conocerlo y reconocerse en él es, pues, la vida más alta e intensa, la vida del hombre libre. Como señala Hegel de manera lapidaria: "El hombre se comporta aquí de manera absolutamente libre".[15]

Según esto, la Ciencia hegeliana avanza y se va modificando tanto sintética como analíticamente según lo hacen las ciencias y, en general, el mundo espiritual de procedencia; y ello, no solo por lo que hace a ilustraciones o incisos polémicos (recogidos en las *Anmerkungen* u *Observaciones*), sino en el mismo curso de lo Lógico. Y es que, en general, la filosofía de Hegel no pretende aportar nuevos conocimientos, sino llevar a conciencia los *prejuicios* mediante y en los que vivimos y somos: reconocer la incidencia-ocurrencia como aquello que hace al caso.[16] Sin embargo,

[15] *Enz* § 24, *Zuz* 3 (W. 8, 87).

[16] *Enz.* § 22, *Z.* (W. 8, 79): "El quehacer de la filosofía no consiste sino en llevar expre-

lo que permanece firme es la estructura, el método —explicitado al final de la obra, en el capítulo sobre la Idea absoluta—, como una suerte de programa genético que teléticamente asimilara lo posterior a un engrama retroductivamente propuesto. Justamente por este *crecimiento regulado* merece la Lógica ser considerada —según Hegel— como una ciencia, o mejor: como *la* Ciencia, ya que solo ella estaría en condiciones de exponer el modelo *general* de crecimiento y estructuración de toda ciencia.

A este respecto, bien se ve igualmente la inversión cumplida por la *Lógica* en comparación con el punto de partida de la *Fenomenología*, no en vano titulada también: *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. En esta obra se comienza por el sujeto (la conciencia sensible). En la *Lógica*, en cambio, es lo objetivo (el ser) lo primero. Es verdad que en ambas obras quedan suprimidos caprichos, ocurrencias y opiniones subjetivas. Pero en la *Fenomenología* sigue existiendo un Sujeto colectivo, el "Nosotros" que sirve de guía y vinculación de las distintas figuras de la conciencia, o sea del desvalido y atribulado Yo (por más que "los muchos" [*oí polloí*] de la democracia ateniense, los *cives* del Imperio Romano o los votantes-consumidores del Estado postrevolucionario constituyan un Yo colectivo, ellos no configuran todavía, ni con mucho, el "Nosotros" exigido por Hegel). Por eso se pide allí que tanto el autor o *escriba* como el lector o *cómplice* (los primeros y más inmediatos conformadores del *Nosotros*) se limiten a un *reines Zusehen*, a un "puro contemplar". De acuerdo. Pero *eo ipso* implica ese proceder justamente una actitud (si es que ya no una actividad) *subjetiva*, por más que se deje ser a la cosa misma, es decir: a la experiencia de la conciencia.[17]

En cambio, una vez alcanzado al final de la *Fenomenología* el *saber absoluto*, es *lógico* que en la Lógica solo se halle presente —un presente móvil— la pura esencialidad de las cosas: el reino del *pensamiento objetivo*.[18] Solo que, ¿cuál será entonces la actitud que deba adoptar el lector de la *Ciencia*? Justamente al contrario de lo que ocurre en la obra de 1807, el lector que abre la *Lógica* piensa que lo allí expuesto en nada le atañe. Baste recordar el *compromiso* de la conciencia sensible cuando *rompe* a

samente a conciencia lo que, con respecto al pensar de los hombres, ha estado en vigor desde antiguo. Por tanto, la filosofía no establece nada nuevo; lo puesto ahí delante por nuestra reflexión es ya el prejuicio inmediato de cualquiera."

[17] Cf. *Phä.* 9: $59_{22\text{-}25}$. En el caso de la certeza sensible, p.ej., nada adelantamos con opinar, sino que: "hay que ver lo que nos muestra la experiencia sobre esa realidad suya." Cf. también 9: $63_{6\text{-}8}$.

[18] *Enz.* § 24 (W. 8, 80s.).

hablar y se *para a pensar* (*bedenkt*) en lo que ello significa: desde entonces, el mundo al pronto ancho y ajeno comienza a *entrañarse* en la conciencia, mientras que esta se *extraña* literalmente de ver su actividad *reificada*, mostrenca y objetivada, a la mano y mirada de los otros y *prendida* de lo otro. Al comienzo, todo lo ve y toca, y nada sabe (y menos, de sí misma). Al final, la conciencia misma junto con su mundo se *funde* en el puro éter del saber absoluto.

Lo *Lógico* (el Espíritu en su concepto), por contra, *vuelve en sí* desde ese anónimo saber, que, por decirlo así: "es de todos y no es de nadie". De ahí que la patente frialdad inicial de la *Lógica* se vaya *templando* en su curso (justo, como un clavecín bien temperado) y recurra en su recorrido final a la actividad humana, propia del espíritu subjetivo (tanto en el conocimiento de sí —en los momentos propios de un pensar ya no meramente reflejo, sino por así decir *ingurgitado*— como en la metodología de las ciencias y del trabajo en donde él, el sujeto al fin también colectivo, al fin también "Nosotros", se ve literalmente *comprometido*). La travesía del desierto de las al pronto gélidas formas lógicas conduce (reconduce) al fin a la calidez *cívica* de la solidaridad entre los hombres.[19]

Solo después de estas consideraciones cabe alcanzar, según creo, una justa visión de las relaciones entre lo psicológico (*sensu hegeliano*, el Espíritu subjetivo) y lo Lógico. A saber: las filosofías de la conciencia establecían tales relaciones como si hubiera un hiato entre el *Ansich* (del cual se decía no saber nada, pero a partir del cual se desplegaba el aparato trascendental: la tabla categorial)[20] y lo realmente efectivo (*das Wirkliche*). El medio kantiano era justamente un *medium* de disolución: el tiempo, justamente aquello que es cuando no es, y no es cuando es. El medio hegeliano es en cambio el *término medio* del silogismo: al pronto, ciertamente disolución universal.[21] Mas luego aparecerá como *autoconciencia*, o sea como un "saberse el espíritu a sí mismo". En definitiva, como el *concepto* mismo *del espíritu*. De este modo, elevar las categorías —al

---

[19] Ha captado muy bien este momento social y, en definitiva, "democrático" H. Fink-Eitel: *Logik und Intersubjektivität. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels Wissenschaft der Logik als einer Freiheitstheorie*. Anton Hain, Meissenheim, 1978.

[20] Hegel identifica el entendimiento y la cosa en sí (cosa que a Kant le habría llenado de estupor, supongo): "Si [las categorías kantianas] no pueden ser determinaciones de la cosa en sí, menos aún pueden ser determinaciones del entendimiento, al cual debiera concedérsele por lo menos la dignidad de cosa en sí." (*WdL*. 11: 18 $_{26\text{-}28}$).

[21] *Phä*.. 9: 106$_{24\text{-}25}$: "la *unidad* consigo misma que ella se da es precisamente la *fluidez* de las diferencias, o sea la *disolución universal*."

pronto formales y separadas de las cosas— a libertad y verdad es la tarea de la lógica (en el texto paralelo de la *Fenomenología*, ello correspondería a un pasar de "la noche vacía del más allá suprasensible" —la *Cosa en sí* inefable— "al día espiritual del presente").[22] Solo que Hegel añade significativamente que esa tarea es "más alta" (se entiende: más alta que la de la lógica trascendental, que establecía la relación-diferencia entre el *en-sí* y lo *realmente efectivo*; pero también más alta que la de la *Fenomenología*, pues en esta el saberse del espíritu era *para* la conciencia y estaba *en* esta, pero sin ser aún *en y para sí*).

El resultado de la cumplimentación de esa más alta tarea supone la reconciliación en fin de la conciencia y el espíritu, o en lenguaje representativo: del hombre y de Dios. Al respecto, hay un estricto paralelismo entre la libertad de lo Lógico que, al cabo del desarrollo dialéctico, se expide (*sich entlässt*) libre en y como Naturaleza, y la doble entrega (*Hingabe*) teológica y religiosa: del Padre en el Hijo, y de Dios en el Mundo: "Los teólogos distinguen igualmente entre lo que Dios hace y lo que el hombre, en su locura y arbitrio, realiza; sin embargo, el ideal plástico está por encima de tales cuestiones, dado que se halla en el punto medio (*Mitte*) de esa beatitud y libre necesidad, para las cuales no tienen ya validez ni significado tanto la abstracción de lo universal como la arbitrariedad de lo particular."[23] El paralelismo es excelente: abstracción y arbitrio son degeneraciones de la beatitud y la libertad, cuando estas son *representativamente fijadas por el entendimiento*. Y justamente aquellos extremos son los culpables —según creo— de que la *Ciencia de la Lógica* no haya sido entendida como el más alto programa de una doble libertad: la *libertas ex*, la liberación de las urgencias y aprietos del mundo sensible, por un lado, y la *libertas ad*, la libertad por la cual el hombre se entrega libremente al mundo y lo humaniza y aun diviniza mediante la triple acción del trabajo, la religión y la filosofía.

Y por todo ello, ahora podemos entender que esa desinteresada *entrega* a lo otro no es otra cosa que la *libertad*, que en la Lógica se hace patente *actû* como *verdad:* el *ser sí-mismo cabe lo otro*. En efecto, si ese *reconocimiento de sí en la entrega al otro* ha de ser efectivamente libre y no mera-

---

[22] *Ibid.* 108_{39}-109_{3}. Son las palabras finales de la "Introducción" al capítulo IV de la *Fenomenología*, con la cual posiblemente debía acabar la obra, según el plan primitivo (de hecho, ha sido reducida a esos límites en el resumen enciclopédico). De ahí el paralelismo programático con la *Lógica*.
[23] *Vorl. über die Ästhetik*. W 13, 377.

mente *arbitrario*, tendrá que guiarse por aquello que constituye su propia esencia, volcada hacia la acción como ley y norma. Si el objetivo del hombre que abre su pensamiento al *Sistema de la razón pura* es justamente la consecución de una vida libre y buena, ello solo puede deberse a que el objeto, y más: el núcleo cordialmente latente (mas, por ello mismo, nunca del todo patente) de esta *Ciencia de los hombres libres* ha de ser tanto desde el punto de estancia filosófico como también desde el sentimiento íntimamente religioso (como corresponde al luterano corazón de Hegel) simple y solamente la *verdad*, si es cierto que solo ella puede hacer libre al hombre.[24] Lo cual, por otra parte, encuentra su base *histórica* y *representativa* en el objeto supremo de la metafísica tradicional: pues, en efecto, arguye Hegel: *Dios* no es *naturalmente* otra cosa que la *verdad*.[25]

Y sin embargo, si es cierto que la Verdad y solamente la Verdad es la Idea absoluta, como se expone en el primer párrafo del capítulo final de la *Ciencia de la Lógica*, si es cierto que solo ella, la Idea, es *ser absolutamente autodeterminado*, y que el resto (*das Übrige*) no es sino error, caducidad y turbiedad (cf. 12: 236), siendo así que ese "resto" no puede ser sino la totalidad de las determinaciones lógicas que *das Logische* ha recorrido, y que, por ende, expedirá (*wird entlassen*) como el ámbito en apariencia informe de la Naturaleza, como *Abfall der Idee*. Si es cierto, en fin, que la *libertad de lo Lógico* se plasma en la necesidad de *das Natürliche*, veo alzarse entonces en mí, ante esta formidable *Grundoperation der Freiheit*, una sospecha literalmente *marginal*, a saber: que en el fondo mismo de las determinaciones lógicas sigue restando, obtusa, sorda y obstinada, la huella de todos los *materiales liminares* de baja estofa: los bajos fondos inconscientes de *das Logische*. Y si ello es así, entonces es clara la imposibilidad de *digerir sin resto* los mismos elementos lógicos que componen la *Ciencia* y la hacen posible, a la vez que la ponen sin embargo en *entredicho* (en el *interdicto* de lo *inteligible*). Quiero decir que es el hecho de que esos materiales estén en la *Lógica* tan latentes como *de sobra* lo que deja *entrever* algo que el riguroso método hegeliano quizá sin querer oculta, esto es: que *la razón es el resultado de la negación determinada de la sin-razón*, la cual empero, *por ello mismo*, tiene que ser necesariamente *asumida* (*aufgehoben*) por la razón misma. Y si esto es así, cabrá entonces preguntarse si la libertad de *das Logische* no apuntará indirectamente a una *pasión* de la razón: una razón que a su vez pretendería, sin conseguirlo, dar razón (*lógon didónai*) de la pasión misma, del padecimiento inicial del que la

[24] Juan 8, 32: "La verdad os hará libres".
[25] *Enz* § 19, *Zuz* 1 (*W*. 8, 68).

lógica pretendía liberarnos. ¿Y no tratará en el fondo todo este inmenso artificio lógico de una *Pasión* por así decir originaria, en virtud de la cual tanto la rosa lógica (una *flor negra*, no se olvide) como la cruz del presente se alzarían sobre un pasado *inmemorial, impensable*? He aquí un problema que intentará conjurar, no sin temor y temblor, el viejo Schelling, hasta asomar de nuevo, inopinadamente, en el *petit objet a*, de Lacan. Un problema cuya dilucidación (solo eso, ya que seguramente sería difícil encontrar solución definitiva para él) precisaría de la paciencia, mas también y al mismo *tiempo* del *denuedo* de un concepto vuelto contra su propia *entraña*, y que yo puedo dejar aquí, temblando en el aire, como *la* pregunta de cuya difícil respuesta depende el sentido y validez del entero sistema hegeliano, a saber: luego de la *libre entrega* de *das Logische* en y como la Naturaleza, ¿es posible de veras *il ritorno di Ulisse in patria*? ¿No será demasiado tarde para ello? ¿No será acaso la Idea la eterna *nostalgia* del Espíritu?

Bibliografía

— Fink-Eitel, Hinrich. (1978). *Logik und Intersubjektivität. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels Wissenschaft der Logik als einer Freiheitstheorie.* Meissenheim: Anton Hain.

— Hegel, G. W. F. (1988). *Phänomenologie des Geistes.* Hrg. von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont. Hamburgo (Duseldorf): Meiner. En: (*Gesammelte Werke*, Bd 9, Hrg. von der Rheinisch-Westfalischen Akademie der Wissenschaften).

— Hegel, G. W. F. (1978). *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik* (1812/1813). Hrg. von Fr. Hogemann / Walter Jaeschke. Hamburgo (Duseldorf): Meiner. En: (*Gesammelte Werke*, Bd 11, Hrg. von der Rheinisch-Westfalischen Akademie der Wissenschaften).

— Hegel, G. W. F. (1985). *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik* (1832). Hrg. von Fr. Hogemann / Walter Jaeschke. Hamburgo (Duseldorf): Meiner. En: (*Gesammelte Werke* Bd. 21, Hrg. von der Rheinisch-Westfalischen Akademie der Wissenschaften).

— Hegel, G. W. F. (1986). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*

oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Werke 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. En: (*Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, editado por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).

— Hegel, G. W. F. (1986). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*, Werke 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. En: (*Werke in 20 Bänden*).

— Hegel, G. W. F. (1986). *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Werke 13. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. En: (*Werke in 20 Bänden*).

— Hegel, G. W. F. (1969). *Briefe von und an Hegel*. Band I: 1785-1812. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner. (Philosophische Bibliotek, Band 235).

— Reinhold, K.L. (1801). „Der Geist des Zeitalters als Geist der Philosophie“, en *Neuer Teutscher Merkur*, 3. Heft, pp. 167-193.

HEGEL SOBRE LA CATEGORÍA DE LA CANTIDAD

por

Stephen Houlgate[26]

En la primera *Crítica*, Kant deriva las categorías desde las funciones lógicas del juicio.[27] Sin embargo, también afirma que no podemos explicar "por qué tenemos precisamente estas funciones para juzgar, y no otras" (como tampoco podemos explicar "por qué el espacio y el tiempo son las únicas formas de nuestra posible intuición") (*CPR* B 146). Por lo tanto, la razón por la que empleamos precisamente estas y no otras *categorías*, en última instancia sigue siendo inexplicable. Esto no niega que en su discusión sobre los "principios del entendimiento puro" Kant trata de demostrar que categorías específicas, como la sustancia y la causalidad, son las condiciones de los objetos de la experiencia; pero él nunca explica por qué debemos pensar en términos de estas categorías, pues nunca explica por qué razón son necesarias las funciones lógicas de las que ellas se derivan.

Sin embargo, Hegel sigue a Fichte en su deseo de exhibir las categorías "en su *necesidad*", y no dejarlas inexplicadas como lo hace Kant.[28] Para ello, argumenta, las categorías deben derivarse, no de presuntas formas de juicio, o incluso de cualquier otra presuposición, sino de lo que él llama la pura "simplicidad de pensamiento".[29] Es decir, las categorías deben derivarse del ser indeterminado del pensamiento, o —lo que en opinión de Hegel equivale a lo mismo— del pensamiento indeterminado del *ser*.[30]

[26] Traducción a cargo de Javier Balladares del artículo originalmente publicado en inglés: Houlgate, Stephen. "Hegel on the Category of Quantity", en Hegel Bulletin, No. 69, Volumen 35, Issue 1, Spring/Summer, 2014, pp. 16-32. Agradecemos a Stephen Houlgate y a los editores del *Hegel Bulletin*, Bulletin of the Hegel Society of Great Britain, por permitir la traducción y publicación del artículo.
[27] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, (en adelante *CPR*), A 70, 80/B 95, p. 106. Se dan más referencias en la lista bibliográfica al final del ensayo.
[28] G. W. F. Hegel, *The Encyclopaedia Logic* (*with the Zusätze*), p. 84 [§ 42 Observación].
[29] Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, p. 124 [§ 78 Observación].
[30] Véase Stephen Houlgate, "Hegel's Logic", en *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, pp. 120-1.

Por lo tanto, la filosofía después de Kant no debe partir de la idea de que juzgamos de ciertas maneras, o incluso de que juzgamos en cuanto tal. Debe comenzar por centrarse simplemente en el ser indeterminado del pensamiento, y debe tratar de descubrir qué categorías, si las hay, son inherentes a dicho ser. Solo de esta manera, considera Hegel, podemos evitar hacer suposiciones injustificadas sobre el pensamiento y mostrar qué categorías son realmente necesarias.[31]

La derivación de las categorías de Hegel, sin presuponer nada, se realiza, por supuesto, en su lógica especulativa. Sin embargo, no es mi intención aquí considerar la coherencia o plausibilidad de esa lógica como tal. Quiero, más bien, considerar el desarrollo que surge de un conjunto específico de categorías, a saber, las de la *cantidad*. Al hacerlo, también quiero destacar ciertas diferencias y similitudes entre las concepciones de cantidad que tienen Hegel y Kant.

En la primera *Crítica,* Kant pone la cantidad a la cabeza de su tabla de categorías y no ve ninguna conexión lógica intrínseca entre cantidad y cualidad (*CPR* A 80/B 106). Por el contrario, Hegel deriva primero las categorías de la cualidad y luego muestra cómo la cualidad en sí misma conduce lógicamente a la cantidad. En este ensayo voy a trazar el desarrollo lógico de la cantidad, tal como Hegel lo entiende. Mi desarrollo es en gran parte expositivo, pero mostrará, espero, que desde el punto de vista de Hegel la cualidad y la cantidad están lógicamente interconectadas en formas que Kant falla en reconocer.

I. De la cualidad a la cantidad

Para Hegel hay una clara diferencia entre cualidad y cantidad. Una determinación cualitativa constituye lo que algo es; cuando esto se altera, por lo tanto, la cosa deviene en otra. Una determinación cuantitativa, por el contrario, puede ser cambiada sin cambiar la cosa misma: "un rojo, ya sea más brillante o más pálido, sigue siendo rojo".[32] Sin embargo, a pesar de esta diferencia, Hegel piensa que la cantidad se hace necesaria por la

[31] Sobre la preocupación de Hegel por desplegar un desarrollo de las categorías sin presuposiciones, véase Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, pp. 9-53.

[32] G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, (en adelante *SL*), pp. 185-6; G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832) (en adelante *LS*), pp. 192-3. Se dan más referencias en la lista bibliográfica al final del ensayo.

cualidad. Más específicamente, se hace necesaria por la categoría cualitativa de lo *Uno* (*das Eins*).

En las etapas iniciales de su desarrollo de la cualidad Hegel distingue entre "ser determinado" (*Dasein*) y "algo" (*Etwas*). El *Dasein* es determinado por la negación simple: él es lo que esto es, *no* aquello. Por lo tanto, tal ser [determinado] nunca está solo, sino que siempre se distingue de lo que no es, de su negación (véase *SL* 111/*LS* 105-6). La estructura del *algo* es sutilmente diferente: ser algo no es solo ser un lado de una diferencia —esto, *no* aquello— sino ser que es *auto-relacionado.* Es un algo de suyo propio (*SL* 115/*LS* 110). Sin embargo, un algo también está en relación con su negación. La negación del algo, sin embargo, exhibe la misma auto-relación que el algo. Por consiguiente, se mantiene separado del algo como lo *otro* (*Anderes*) (*SL* 116/*LS* 111). Existe, pues, una diferencia, en opinión de Hegel, entre ser la *negación* simple y determinada de X y ser *distinto, otro* de X: esta última consiste, no solo en no ser X, en diferenciarse de X, sino también en ser algo de suyo propio y en relación consigo mismo.[33]

En la categoría de lo *uno* (*das Eins*), el ser determinado y el ser auto-relacionado coinciden completamente, y en este sentido la cualidad encuentra su máxima expresión en el ser uno. Lo uno tiene una identidad determinada: él es lo Uno, *no* otra cosa más. Sin embargo, excluye todo lo otro hasta tal punto que no hay nada fuera de él en absoluto. Por lo tanto, a diferencia del algo, lo uno (al menos inicialmente) no tiene otro; se cuelga solo en el *vacío* (*das Leere*) y de esta manera es un ser puramente auto-relacionado, o puro ser-para-sí (*SL* 165/*LS* 168-9).[34]

Sin embargo, Hegel continúa mostrando que este vacío es en sí mismo otro *uno* vacío. Lo uno se relaciona con lo *otro* después de todo, —y así lo hace ese uno, y ese otro uno, ad infinitum. Por lo tanto, lo uno no se queda ni está solo en el vacío, sino que es uno de *muchos* unos. Sin embargo, en este mundo de muchos unos, cada uno es el mismo vacío: no hay diferencia cualitativa entre ellos. Esto introduce una nueva estructura

[33] Sobre la diferencia entre un ser determinado y algo, véase Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic*, pp. 312-21.

[34] He comprimido el argumento de Hegel en este punto para los propósitos de este ensayo (que se trata principalmente de la cantidad, no de lo Uno como tal). De hecho, la ausencia de cualquier otra cosa fuera de lo Uno no conduce directamente a la presencia del vacío, como he insinuado aquí. Sin embargo, un desarrollo completo del vacío tendrá que esperar para otra ocasión.

lógica: porque en los otros alrededor de él cada uno se encuentra y se relaciona con nada más que *consigo mismo*. Esto a su vez significa que el uno *continúa* más allá de sí mismo en los otros.

También podríamos pensar que el *algo* (*Etwas*) continúa más allá de sí mismo, en la medida en que se relaciona con otro que es en sí mismo algo. Ese otro, sin embargo, es cualitativamente diferente del primer algo, precisamente porque es *otro*, que es *distinto* de él. Cada *uno*, por el contrario, es el mismo uno: cada uno es la misma unidad vacía. Por lo tanto, únicamente con lo uno nos encontramos con entidades entre las que no hay ninguna diferencia cualitativa. Por consiguiente, solo en este punto surge la idea de un ser que continúa más allá de sí mismo; y solo ahora hacemos la transición de la cualidad a una nueva forma de ser.

Ahora bien, en la esfera de la cualidad el *límite* (*Grenze*) es aquello donde el algo cesa y comienza el otro algo (*SL* 126-7/*LS* 122-3). Con lo uno, sin embargo, nos encontramos con una nueva forma de ser que continúa más allá de su propio límite. Allí donde un uno termina y otro uno comienza, lo uno mismo continúa sin interrupción. En este sentido, Hegel argumenta que el límite que diferencia a un uno de otro uno es un límite al que a lo uno como tal le resulta indiferente. Tal límite al que al ser se le ha vuelto indiferente es un límite *cuantitativo*. La nueva forma de ser que surge con lo uno es, por tanto, la cantidad.

Un desarrollo completo de la transición de la cualidad a la cantidad tendría que examinar la relación entre la "repulsión" y la "atracción" de los muchos unos (véase *SL* 174-8/*LS* 179-84).[35] Sin embargo, del texto de Hegel se desprende claramente que esta transición ya se hace necesaria "en principio" (*an sich*) por lo uno como tal (*SL* 176/*LS* 182). Por lo tanto, para nuestros propósitos, basta con decir simplemente que la cualidad da lugar a la cantidad a través de la categoría de lo *uno*.

Para Hegel, a diferencia de Kant, la cualidad y la cantidad no son, pues, solo dos categorías distintas; están vinculadas lógicamente porque la primera hace necesaria la segunda. En efecto, la cantidad es en sí misma un tipo distintivo de cualidad: es decir, aquello que continúa más allá de cualquier límite que se le ponga. Esto, a su vez, permite que una *cosa* con una magnitud limitada específica vaya más allá de esa magnitud, y por lo tanto se haga más grande o más pequeña, sin dejar de ser lo que es. El

[35] Para un desarrollo sobre la repulsión y la atracción en Hegel, véase Richard D. Winfield, *Hegel's Science of Logic. A Critical Rethinking in Thirty Lectures*, pp. 123-31.

hecho familiar de que las magnitudes pueden ser aumentadas o disminuidas no es, por lo tanto, un dato inexplicable, sino que se hace inteligible por la derivación de la cantidad desde la cualidad.

Recapitulando: la cualidad consiste en ser lo que lo uno es, es decir, en ser lo uno mismo. Pero también está ligada a lo que es distinto de ella: por lo tanto, el ser-en-sí-mismo (*Ansichsein*) es inseparable de ser-relacionado-con-los-otros (*Sein-für-Anderes*) (véase *SL* 119-20/*LS* 114-16).[36] Sin embargo, lo uno (*das Eins*), es puramente auto-relación: es solo lo uno que es y por lo tanto es puramente para sí mismo. En efecto, incluso los otros a los que se refiere son simplemente otras versiones de sí mismo: lo uno está rodeado, no por algo *otro* de lo uno, sino simplemente por muchos otros *unos*.

Por lo tanto, como ser puramente auto-relacionado, es la forma más desarrollada de la cualidad: es ser-sí-mismo-uno llevado a su máximo extremo. Su auto-relación, sin embargo, es profundamente ambigua: porque no es ni se relaciona con nada más que consigo mismo, sin embargo, al hacerlo realmente continúa más allá de sí mismo. En la medida en que se extiende *más allá* de sí mismo, o fuera de sí, sin embargo, ya no es simplemente él *mismo*, y por lo tanto ya no es puramente cualitativo, después de todo. Más bien, da lugar a una nueva forma de ser: la cantidad. Ahora consideraremos cómo Hegel deriva otras categorías de la simple idea de la cantidad como tal.

II. Cantidad como tal

Como hemos visto, la cantidad es caracterizada por la *continuidad:* la continuación de lo uno más allá de sí mismo en otros unos (*SL* 187/*LS* 194-5). Como tal, la cantidad contiene necesariamente muchos unos o unidades dentro de sí misma. Estos son en sí mismos puramente auto-relacionados, y por lo tanto son indiferentes y externos entre sí: son, por lo tanto, precisamente unidades *discretas* [o discontinuas]. Sin embargo, al mismo tiempo, todos ellos son idénticos: cada uno es el mismo uno discreto. En su misma discreción, por lo tanto, constituyen una continuidad: la continuación ininterrumpida *de* lo uno discreto mismo. Por lo tanto, para Hegel, la cantidad es "la unidad de estos momentos de continuidad y discreción" (*SL* 187/*LS* 195).

[36] Véase también Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic*, pp. 331-47.

Sin embargo, Hegel observa que la cantidad también se divide en las *distintas* formas de magnitud continua y discreta. Donde la unidad de sus dos momentos es inmediata, y por lo tanto directamente, la cantidad es en sí misma dominada por la unidad y la continuidad. Por lo tanto, es una cantidad explícitamente continua e ininterrumpida. Así es como, por ejemplo, se debe concebir la extensión del espacio. Sin embargo, cuando la unidad de continuidad y discreción *no* es inmediata, sino que está mediada por su diferencia, esta se encuentra en primer plano y, por lo tanto, la cantidad está dominada por la diferencia y la discreción. Como tal, no es explícitamente continua, sino que está dividida en unidades discretas. Tal cantidad es por lo tanto una "pluralidad" (*Menge*) discontinua (*SL* 200/*LS* 210). Así es como concebimos la cantidad cuando preguntamos *cuántas* X contiene algo.

La cantidad o magnitud continua y discreta no son, sin embargo, absolutamente distintas. La magnitud continua es la continuidad de unidades discretas y por lo tanto puede ser interrumpida en cualquier punto; y las unidades pertenecientes a la magnitud discreta forman ellas mismas una unidad continua. Cada forma de cantidad es, por lo tanto, la misma unidad de continuidad y discreción; pero en cada *uno* de los dos momentos, en palabras de Hegel, es "*puesta*" como la característica principal (*SL* 200/*LS* 210).

Aquí vemos una importante diferencia lógica entre la cantidad y la cualidad. Las categorías cualitativas, como algo y otro, pasan una a la otra y así demuestran ser inseparables: algo es en sí mismo *otro* de su otro, y este último es a su vez *algo*. Sin embargo, Hegel observa que "en la esfera de la cualidad, las diferencias... también conservan la forma de un ser inmediato y cualitativo relativo al uno otro" (*SL* 123/*LS* 119). Algo puede, en efecto, ser *otro* de su otro, pero ser "algo" y ser "otro" son, sin embargo, categorías inmediatamente diferentes: cada una, podríamos decir, es inmediatamente *ella misma*.

En la esfera de la cantidad, por el contrario, ninguna categoría es inmediatamente ella misma e inmediatamente diferente de su negación. La continuidad ya es *en ella misma* la continuidad de lo discreto, y la discreción es *en ella misma* una discreción continua. Por lo tanto, las determinaciones cuantitativas no solo pasan unas a otras, sino que cada una contiene su opuesto dentro de sí misma. En este sentido, se puede decir que la continuidad y la discreción *continúan* en sus opuestos. Por

lo tanto, ambas son infinitas, interminables, en lugar de determinaciones finitas y limitadas.[37]

En la medida en que la continuidad y la discreción son momentos de uno y otro, la cantidad anticipa claramente la estructura lógica de la esencia. Sin embargo, en la esfera de la esencia, una determinación, como la positiva, incorpora su opuesto, la negativa, como algo *negado*. Así, lo positivo incluye lo negativo como *excluido* de él (véase *SL* 426-7).[38] Esto es lo que Hegel quiere decir cuando señala que las determinaciones de esencia simplemente "brillan" (*scheinen*) en sus opuestos.[39] En la cantidad, por el contrario, la continuidad está contenida *afirmativamente* en la discreción y viceversa. Las categorías de la esencia son, por lo tanto, sobre todo la negación de su propia negación, y en ese sentido carecen de cualquier inmediatez simple propia. Sin embargo, las categorías cuantitativas conservan un sentido relativamente inmediato, incluso en su falta de inmediatez e independencia, ya que cada una está presente afirmativamente como ella misma en la otra. Así, aunque la cantidad anticipa la esfera de la esencia, sigue siendo, con la cualidad y la medida, un momento del ser.

III. Quantum

Ahora bien, la magnitud discreta, como hemos visto, comprende una pluralidad de unidades: es el tipo de magnitud que nos lleva a preguntarnos "¿cuántos?". Esta pluralidad, sin embargo, no es solo una multiplicidad suelta e inconexa, sino que forma una unidad continua. Como tal unidad, sin embargo, sigue caracterizándose por la *discreción*. Para Hegel, esto significa dos cosas. Por un lado, tal magnitud abarca unidades discretas dentro de sí misma; por otro lado, sin embargo, también es discreta *como una unidad*. Es decir, las unidades discretas *dentro* de la magnitud discreta forman una unidad que es *en sí misma* discreta — una unidad que está, por así decirlo, rota en ambos extremos. Por lo tanto, la magnitud discreta no es solo un tipo general de magnitud, sino que toma la forma de una sola unidad discreta, o "*una* magnitud" (eine *Größe*) (*SL* 201/*LS* 211).

[37] Sobre la diferencia entre el infinito "malo" y el "verdadero", véase *SL* 137-50/*LS* 135-51, y Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic*, pp. 414-32.

[38] Véase también G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)*, pp. 44-6.

[39] Véase Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, 306 [§ 240], y G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*, p. 391.

Dado que esta unidad se rompe en cada extremo, es determinantemente diferente de otras unidades de este tipo. De hecho, este es el *límite* de tales unidades: donde se detienen y comienzan. Por lo tanto, la unidad discreta formada por la magnitud discreta debe ser una magnitud limitada que excluye otras magnitudes como tales. Por consiguiente, es lo que Hegel llama un *quantum*. Un quantum no es más que una "cantidad con una determinidad o límite" (*SL* 202/*LS* 212). Es cantidad, no solo como discreción continua como tal, sino como *una* cantidad discreta, limitada.

Nótese que Hegel deriva el quantum de la magnitud discreta en particular. La discreción, sin embargo, se encuentra tanto en la magnitud continua como en la discreta. Ambos tipos de magnitud, por lo tanto, deben tomar, o ser capaces de tomar, la forma de quanta. De acuerdo con Hegel, no hay ninguna cantidad en ningún lugar que esté completamente separada de los quanta.[40]

IV. Número

Las principales características del quantum para Hegel son: a) que es una unidad de cantidad discreta, un uno, y b) que está explícitamente determinado y limitado. De hecho, es ambas cosas a la vez: determinado en ser un uno. Sin embargo, ser un uno no basta por sí solo para que el quantum sea plenamente determinado, ya que a este respecto todos los quanta son iguales. Por lo tanto, se requiere algo más para hacer que un quantum sea totalmente determinado y así diferenciarlo de otros quanta. Sin embargo, aparte de ser un uno, un quantum no tiene nada que ver con la "pluralidad" (*Vielheit*) de unidades discretas que contiene. Hegel argumenta, por lo tanto, que esta pluralidad debe ser lo que diferencia dos quanta que, en tanto que unos, son completamente iguales.

Sin embargo, para distinguir un quantum de otros quanta, esta pluralidad debe ser en sí misma "una pluralidad determinada" (*eine bestimmte Menge*) (*SL* 203/*LS* 214).[41] Debe ser *esta* pluralidad y *no* aquella. Tal pluralidad *determinada* es lo que Hegel llama un "monto" (*Anzahl*). Cuando se entiende que un quantum contiene un monto, se entiende a su vez

[40] Sin embargo, un quantum discreto y limitado no pone fin definitivamente a la continuidad de la cantidad; más bien, la cantidad continúa más allá de un quantum dado en una serie de quanta más ad infinitum (véase *SL* 188, 224-5/*LS* 196, 239-40).
[41] En la versión de Miller se lee "specific aggregate".

que es un *número* (*Zahl*). Por lo tanto, a diferencia del mero quantum, el número incorpora no solo una "pluralidad" indeterminada de unidades, sino un monto definido de ellas, y este monto es lo que diferencia un número de otro. El número, sin embargo, no se reduce al monto que contiene, sino que también es una unidad continua. Por lo tanto, para Hegel, "el *monto* [*Anzahl*] y la *unidad* [*Einheit*] constituyen los *momentos* del número" (*SL* 203/*LS* 214). Cada número es una unidad —*un* número— pero es una unidad con su propio y distintivo monto de unidades.[42]

Sin embargo, Hegel observa que los dos momentos de unidad y monto, aunque unidos en el número, son cualitativamente distintos uno del otro (*SL* 206/*LS* 217). Esto se debe a que el monto contiene la determinidad única de un número, mientras que su unidad *no*. Esto, a su vez, significa que el monto, aunque caiga dentro de la unidad del número, *no es en sí mismo una unidad*. Es, más bien, un agregado de unidades que son totalmente discretas y externas entre sí (*SL* 203/*LS* 214). Esta pura exterioridad sin unidad está en contradicción con la naturaleza fundamental de la cantidad en la que la discreción es inseparable de la continuidad y la unidad. Sin embargo, es parte integral del número. Además, es lo que determina las operaciones específicas que pueden realizarse con los números.

Dado que un número contiene unidades que son totalmente externas entre sí, estas últimas no pertenecen juntas por su naturaleza. Por lo tanto, es indiferente que esas unidades se reúnan en este monto o en aquel, en 3 o en 4: las tres unidades del número 3 podrían unirse fácilmente con una cuarta para formar el número 4. Esta indiferencia en cuanto a la forma en que se recogen en un número significa a su vez que las unidades pueden ser quitadas o añadidas a los números, y que por lo tanto podemos *calcular* con los números. Por lo tanto, en opinión de Hegel, la suma y la resta no solo están conectadas de forma contingente con el número, sino que son operaciones basadas en la estructura lógica del número en sí mismo (véase *SL* 204-12/*LS* 215-24). Las matemáticas están, por tanto, firmemente enraizadas en la lógica, tal y como Frege intentó mostrar (aunque, por supuesto, con una concepción de la lógica muy diferente).[43]

[42] El Uno por sí mismo, como forma de cualidad, no es por lo tanto un número. El número uno es una unidad que contiene una unidad –en lugar de, digamos, dos o tres unidades– como su monto (y que muestra las demás características que pertenecen al número, como ser tanto extensivo como intensivo).

[43] Una discusión bastante destacada de la concepción de las matemáticas de Hegel, y especialmente su comprensión y defensa del cálculo diferencial, se encuentra en Mi-

Hay dos cosas más que deben tenerse en cuenta antes de continuar con la historia de la cantidad. Primero, la concepción de Hegel del número, como una unidad que contiene un monto de unidades totalmente discretas, se acerca a lo que era común entre los antiguos griegos. Ivor Bulmer-Thomas, por ejemplo, sostiene que "la primera definición de número en la historia de las matemáticas griegas —por parte de Tales según Jámblico — fue μονάδων σύστημα, 'una colección de unidades', y que el alumno más brillante de Platón, Eudoxio, definió el número como πλήθος ωρισμένος, 'una multitud determinada'".[44] Es evidente, por lo tanto, que la lógica sin presuposiciones de Hegel no siempre producirá concepciones radicalmente nuevas de las categorías; en algunos casos puede simplemente demostrar, sin darlo por sentado desde el principio, que los antiguos tuvieron razón todo el tiempo.

Segundo, los números derivados en este punto de la *Lógica* son los números naturales cardinales. Las fracciones no se derivan hasta que no se alcanza la idea de una relación [ratio] directa entre los números (ver *SL* 245, 315-17/*LS* 265-6, 351-3); y los números irracionales no pueden ser concebidos hasta que no se alcanza la idea de un progreso cuantitativo infinito.[45] Por lo tanto, Hegel no se limita a ignorar este tipo de números, no que en ambos casos se requiere más para entenderlos que la idea del mero número como tal.

V. Quantum extensivo e intensivo

Hegel ha demostrado que la cantidad se divide en unidades discretas de ella misma, o quanta, y que estos últimos deben tomar la forma ulterior de números. Los números, para Hegel, no son simplemente distinciones convencionales, o ficciones, impuestas al mundo por los seres humanos, sino que son características esenciales del mundo mismo. Así como la cat-

chael Wolff, Michael Wolff, "Hegel und Cauchy. Eine Untersuchung zur Philosophie und Geschichte der Mathematik" en *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, pp. 197-263.

[44] Ivor Bulmer-Thomas, "Plato's Theory of Number", p. 384.

[45] Véase *SL* 249/*LS* 270: "Podemos observar además que la existencia de series infinitas que no pueden ser sumadas es una circunstancia externa y contingente con respecto a la forma de la serie como tal. Contienen un tipo de infinito más elevado que los que pueden ser sumados, a saber, una inconmensurabilidad, o la imposibilidad de representar la relación [ratio] cuantitativa contenida en ellos como un quantum, *incluso en forma de una fracción*" (el énfasis es mío).

egoría de la cantidad pertenece por necesidad al pensamiento, la cantidad misma pertenece al tejido del ser. Esto significa que los números a su vez también pertenecen al ser: el mundo y las cosas en él son intrínsecamente susceptibles de ser contadas. Sin embargo, sigue siendo cierto que la cantidad, y por lo tanto también el número, es aquello ante lo cual las cosas son indiferentes (al menos hasta cierto punto). Así, aunque pertenece al ser de una cosa el tener magnitud y ser contadas, las cosas no vienen con un solo número adjunto a ellas: Puedo aumentar de peso o perder el pelo y seguir siendo lo que es. Como aprendemos en la sección sobre la medida, hay un rango de números dentro del cual una cosa tiene que estar confinada para ser lo que es; dentro de ese rango, sin embargo, la cosa es esencialmente indiferente a su magnitud y número. El número, para Hegel, es por lo tanto un híbrido peculiar que es a la vez intrínseco al ser *y* una cuestión de indiferencia al ser, y por lo tanto —al mismo tiempo— externo al ser.

Hegel ahora muestra que los quanta y los números en realidad vienen en dos formas diferentes: deben ser tanto *extensivos* como *intensivos*. Consideremos primero el quantum extensivo.

El quantum como tal, antes de ser un número, es simplemente una unidad de cantidad discreta y limitada. Sin embargo, no es solo una unidad en sí misma, sino que también contiene muchas unidades dentro de ella. Cuando se entiende que esa multiplicidad interna es un monto (*Anzahl*) específico, el quantum es entendido como un número (*Zahl*). En tanto que es un número con un monto específico, el quantum se distingue claramente de todos los demás quanta: es único. Cada número, sin embargo, sigue siendo una unidad —sigue siendo un número— y en este sentido es lo mismo que todos los otros. Los números se distinguen así por sus montos, pero todos son iguales al ser unidades que contienen un monto en cuanto tal. En este último aspecto, Hegel sostiene que todos por igual son *quanta extensivos* (*SL* 217/*LS* 230-1).

Obsérvese que, aunque cada número es un quantum extensivo, ser esto último es, lógicamente, sutilmente diferente de ser lo primero. La diferencia radica en la naturaleza del monto que contienen. Un número tiene un monto específico y por lo tanto tiene un monto distintivo —3 *o* 4 *o* 5—. Sin embargo, pensar en un número como un quantum extensivo implica ignorar el monto específico que contiene y pensar en él simplemente como una unidad que contiene *algún* monto, al igual que todos los otros.

Hegel sostiene que esta idea del quantum extensivo ahora conduce directamente a la del quantum *intensivo* o grado. Hay que decir que su argumento en este punto se encuentra especialmente concentrado, incluso para sus estándares, pero lo esencial de esto, como yo lo entiendo, es lo siguiente.

Un número, como hemos visto, es una colección, o lo que podríamos llamar un conjunto, de unidades. Estas unidades son todas lo mismo —son todas una— y así constituyen la unidad del número. Pero también constituyen su monto. La unidad y el monto de un número están así constituidas por el mismo conjunto de unidades. Sin embargo, como hemos señalado anteriormente, los dos momentos del número son también muy distintos uno del otro. En la medida en que las unidades constituyen una unidad, por lo tanto, *no* constituyen un monto, y viceversa. Esto significa a su vez que, aunque el monto esté dentro de la unidad del número, es en sí misma una colección de unidades mutuamente externas *sin unidad*, unidades que por lo tanto pueden ser restadas o sumadas a los números.

Recordemos ahora que un monto es, por definición, determinado y específico: comprende 3, 4 o 5 unidades y, por lo tanto, confiere una identidad única al número en cuestión. Sin embargo, como hemos visto, cuando el número se concibe como un quantum extensivo, como todos los otros, el monto ya no es específico sino solo *algún* monto no especificado. Sin embargo, un monto que ya no es específico, ya no es en realidad un *monto en cuanto tal*, sino simplemente un *agregado* (*Menge*) indeterminado de unidades.

Este punto es crucial y transforma dramáticamente el quantum extensivo: pues si las unidades de ese quantum ya no constituyen un monto, deben, en virtud de su homogeneidad, formar una *unidad*, ya que el monto y la unidad son los únicos componentes del quantum. Además, al dejar de formar un monto, las unidades también dejan de ser totalmente *externas* entre sí, como lo son en el número: en palabras de Hegel, "la externalidad, que constituía a los unos como una pluralidad, se desvanece [*verschwindet*]" (*SL* 218/*LS* 232). Sin embargo, si las unidades dentro del quantum ya no son mutuamente externas, el quantum mismo ya no puede ser extensivo. La unidad formada por las unidades, por lo tanto, debe ser una unidad *sin* extensión interna, o una "unidad simple" (*ein-*

fache Einheit).[46] A tal quantum, sin una suma interna de unidades mutuamente externas, Hegel lo llama *intensivo*. Todo quantum extensivo muta así, por su lógica inherente, en un quantum intensivo o grado.

Repito: las unidades del quantum extensivo ya no constituyen un monto específico, sino que solo forman *algún* monto u otro. Esto significa, sin embargo, que ya no constituyen un *monto* en cuanto tal, ya que este último es por definición específico. Por consiguiente, las unidades forman una unidad *en oposición a* un monto. Como un monto comprende unidades que son externas entre sí, esta unidad debe *carecer* de esa externalidad mutua y por lo tanto ser un quantum intensivo, más que extensivo.

Como veremos ahora, el quantum intensivo o grado tiene una estructura lógica distintiva y de algún modo contradictoria. Como todos los quanta, el grado es determinado y limitado. Sabemos, sin embargo, que un quantum está completamente determinado solo como un *número*. Sin embargo, como acabamos de ver, el grado es una unidad simple sin un monto interno. Por lo tanto, el grado no puede ser un número en el sentido en que se ha definido hasta ahora, sino que debe ser lo que Hegel llama una "determinidad *simple*" (*einfache Bestimmtheit*) (*SL* 219/*LS* 233).[47] Tal número, en otras palabras, debe tener una identidad definida pero no puede ser un conjunto de unidades mutuamente externas dentro de sí mismo. Por lo tanto, no será un número cardinal como el 3, 4 o 5, sino un nuevo tipo de número en conjunto: el 3ero, el 4to o el 5to.

Sin embargo, hay otra complicación que debe considerarse: ya que los números, por definición, están determinados por un *monto* específico de unidades. Como el grado no contiene en sí mismo el monto que le da su número, Hegel concluye que este monto debe caer *fuera* del grado y determinarlo desde el exterior (*SL* 219/*LS* 233). Esto no significa que el décimo grado esté rodeado por otros diez grados, sino que la cantidad de grados que se encuentran fuera de él determinan *que* sea *el décimo*. El número diez contiene diez unidades dentro de sí mismo; el décimo grado, por el contrario, tiene su fundamento determinante en el monto de *otros* grados que hay. Esto es cierto para cada grado. Juntos, por lo tanto, forman una "escala de grados" en la que cada uno es lo que es solo por medio de los otros (*SL* 219/*LS* 234).

Por lo tanto, la lógica de la cantidad no solo hace que los números sean

[46] En la versión de Miller se lee "simple oneness".
[47] En la versión de Miller se lee "*unitary* determinateness".

necesarios, sino que también requiere que tomen dos formas distintas. Cada número debe ser extensivo y ser un número cardinal; pero también debe ser intensivo y por lo tanto ser un número ordinal. Así pues, los números 1, 2 y 3 deben entenderse también como el primero, el segundo y el tercero de esta serie. Esta distinción no es meramente convencional, sino que pertenece, de acuerdo con Hegel, a la naturaleza misma de los números y los quanta en sí mismos. La cantidad, para Hegel, necesariamente viene tanto en montos definidos como en grados.

VI. Kant y Hegel sobre la cantidad

En este punto interrumpo mi desarrollo de la concepción de la cantidad de Hegel para comparar brevemente esta última con la concepción de la cantidad propuesta por Kant. Los siguientes comentarios son incompletos, pero espero que pongan de relieve algunas similitudes y diferencias significativas entre los dos filósofos.

> 1) Las categorías, para Hegel, deben ser consideradas por sí mismas: ellas tienen su propia estructura lógica intrínseca. Para Kant, por el contrario, las categorías deben ser pensadas en relación con la *intuición sensible*. Esto se debe a que no son más que las "funciones para juzgar, en la medida en que lo múltiple de una intuición dada está determinado con respecto a ellas" (*CPR* B 143; véase también *CPR* B128 y A 245). Más precisamente, las categorías son conceptos puros a través de los cuales "la unidad sintética de lo múltiple de la intuición" es el pensamiento (*CPR* A 79/B 105). Sin embargo, Kant también acepta que podemos considerar una categoría en abstracción de la intuición, aunque "no se puede tener ninguna idea de la posibilidad de una cosa de acuerdo con este concepto".[48] El concepto de "magnitud" (*Größe*), por ejemplo, "si se omitiera la restricción a la intuición sensible, iría así: es la determinación a través de la cual muchos elementos homogéneos [*vieles Gleichartige*] tomados juntos constituyen uno".[49] Así pues, Kant concibe la estructura lógica de la magnitud de manera muy similar a la de Hegel, es decir, como una unidad de unidades homogéneas, aunque no deriva la cantidad de la propia *cualidad* de ser lo uno, como hace Hegel.

[48] Immanuel Kant, *Notes and Fragments*, p. 377 [6338a].
[49] Immanuel Kant, *Notes and Fragments*, p. 377 [6338a]; Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, 18: 659.

2) Al igual que Hegel, Kant también distingue entre un *quantum* y una cantidad o *quantitas*. Béatrice Longuenesse explica esta diferencia de la siguiente manera: "'magnitud' (= *Größe* como *quantum*) se refiere a un *objeto* dado inmediatamente en la intuición"; por otra parte, "'magnitud' (*Größe* como *quantitas*) es un *predicado*, refiriéndose a una determinación cuantitativa del quantum". Solo esta última, escribe, "es estrictamente hablando un ejemplo de la *categoría* de cantidad".[50] El desarrollo de Longuenesse sobre la distinción de Kant refleja muy bien el hecho de que Kant entiende que las categorías, como todos los conceptos, son "predicados de posibles juicios" a través de los cuales entendemos que los objetos están determinados de una cierta manera (*CPR* A 69/B 94). Sin embargo, Hegel no asume desde el principio que las categorías son predicados de *juicios*. En su opinión, las categorías son ante todo conceptos que revelan directamente formas de *ser*.[51] Así pues, la cantidad no es simplemente un predicado sino una forma de ser en sí misma. Un quantum a su vez no es un *objeto* al que se pueda aplicar el predicado "cantidad", sino que es la propia cantidad *en* una forma determinada y limitada. Para usar la terminología spinoziana, un quantum es un *modo* de la cantidad en sí misma, más que un objeto que cae bajo el predicado "cantidad". Esta es quizás la diferencia más importante entre las concepciones de cantidad de Hegel y Kant.

3) Sin embargo, no es la única diferencia: porque, de manera distinta a Hegel, Kant entiende el número en términos de tiempo. El número, para Kant, es una "representación que resume la adición sucesiva de una unidad (homogénea) a otra" (*CPR* A 142/B 182, mi énfasis). Sin embargo, si hacemos un

[50] Béatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, p. 266, mi énfasis en "objeto" y "predicado".

[51] Esto no niega que las categorías y conceptos resultarán más tarde en la *Lógica* de Hegel ser inseparables del juicio (véase *SL* 623 y sig.). Sin embargo, la comprensión inicial de Hegel de las categorías le lleva a una concepción del juicio muy diferente de la de Kant. Dado que las categorías, para Hegel, son principalmente formas de revelar el ser, esto también será cierto para el juicio. Así pues, el juicio no será solo la estructura de nuestro pensamiento sobre el ser (como lo es para Kant), sino que será una estructura exhibida por el ser mismo: como dice Hegel, "todas las cosas son un juicio" (*alle Dinge sind ein Urteil*) (Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, p. 246 [§ 167]; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, p. 318).

resumen del tiempo y consideramos el aspecto puramente lógico del número, la concepción de Kant de este último resulta ser bastante cercana a la de Hegel. Kant afirma que el concepto de número "pertenece a la categoría de la totalidad", y que "la totalidad no es otra cosa que una pluralidad considerada como una unidad" (*CPR* B 111).[52] Esto, me parece, no es tan diferente de la idea de Hegel de que "*monto* y *unidad* constituyen los *momentos* del número" (*SL* 203/*LS* 214). En este sentido, por lo tanto, Hegel y Kant no están en absoluto separados.

4) Al igual que Hegel, Kant también distingue entre magnitudes extensivas e intensivas. Esta distinción tiene una dimensión lógica y temporal para Kant. Lógicamente, sin tener en cuenta el tiempo, "la magnitud de algo, en la medida en que se representa como una pluralidad [*Menge*] es extensiva, [y] como una unidad es intensiva".[53] En cuanto al tiempo, una magnitud extensiva requiere la síntesis sucesiva de sus múltiples partes (CPR A 163/B 204). Una magnitud intensiva, sin embargo, no tiene partes sino que es una unidad simple; adquiere así la multiplicidad que la convierte en un grado específico por el hecho de que "su *emergencia* y *desaparición* puede considerarse como compuesta (en el tiempo)".[54] El que el grado sea el 3ero, 4to o 5to está determinado, en otras palabras, no por lo que hay en su interior, sino por lo que le precede (su "emergencia") y le sucede (su "desaparición"). Esto significa que, como Hegel, Kant entiende que un grado tiene su multiplicidad distintiva *fuera* de sí mismo. Sin embargo, sigue existiendo una diferencia entre Kant y Hegel, ya que, a diferencia de Hegel, Kant no *deriva* el grado lógicamente de una magnitud extensiva.

VII. La relación potencial

Para concluir este ensayo, vuelvo ahora al desarrollo lógico de la cantidad establecida por Hegel en la *Lógica*. Hemos visto que la cualidad

---

[52] Véase Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 111: 'der Begriff einer Zahl (die zur Kategorie der Allheit gehört)'.

[53] Kant, *Gesammelte Schriften*, 18: 241 [5587].

[54] Kant, *Gesammelte Schriften*, 18: 241 [5588], mi énfasis. Véase también Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, pp. 313-14, y Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, p. 198.

da lugar a la cantidad, y luego hemos visto que la cantidad lleva hasta la magnitud intensiva. Hegel finalmente muestra que la cantidad en sí misma da lugar a la cualidad. Esto se debe a que esta llega a exhibir el ser-para-sí o la pura *auto*-relación que caracteriza a la forma más alta de la cualidad, a saber, lo uno. Esto no significa que la cantidad simplemente desaparezca: La afirmación de Hegel es que la cantidad *como cantidad* constituye la cualidad. ¿Cómo ocurre esto?

La cantidad exhibe la forma de la cualidad, cuando un quantum, al relacionarse con *otro* quantum, se relaciona realmente *consigo mismo* y así deviene en ser-para-sí. Esta estructura lógica se realiza, en opinión de Hegel, en la "relación" potencial (*Potenzenverhältnis*) (*SL* 321-2/*LS* 359). Una breve comparación de esta relación con las otras dos relaciones muestra que la cantidad constituye la cualidad más específicamente al liberarse —al menos en un cierto respeto— de la idea de un monto (*Anzahl*).

Cada una de las tres "relaciones" de las que habla Hegel tiene un "exponente". En matemáticas el exponente es el número de superíndice [*superscript*] que indica cuántas veces un número debe ser multiplicado por sí mismo: así 2^3, 3^4 y así sucesivamente.[55] Para Hegel, sin embargo, un exponente es algo diferente y no se encuentra solo en una relación potencial. Se encuentra en todo tipo de relación y establece un límite a los cambios que los quanta de la relación pueden sufrir. En la relación directa e inversa el exponente es un *monto* fijo. Así, en una relación directa de 1:4, el exponente es el monto simple, 4. El número a la izquierda de la relación [ratio] puede variar infinitamente, pero el exponente, 4, limita los cambios que puede sufrir el lado derecho. Por mucho que aumente el lado izquierdo, por lo tanto, el lado derecho siempre debe aumentar para que siga siendo cuatro veces más grande (ver *SL* 315-17/*LS* 351-3).

En una relación inversa, el exponente es una vez más un monto fijo, pero esta vez no se trata de una monto simple y determinado, sino del *producto* de los dos quanta de la relación. Así, si uno de los quanta tiene el valor de 3 y el otro 12, el exponente o producto de los dos es 36. Es este producto, más que cualquiera de sus factores, el que debe permanecer constante para preservar la relación. Por lo tanto, si 3 aumenta a 4, 12 no *aumenta* también (como en una relación directa) sino que *disminuye* a 9 para que el producto permanezca 36. Los dos quanta de la relación no son, pues, directamente sino inversamente proporcionales entre sí (véase

[55] Véase John W. Burbidge, Burbidge, *The Logic of Hegel's Logic*, 50.

SL 317/*LS* 354).

Obsérvese, por cierto, que en la primera edición de la *Lógica* (cuya "doctrina del ser" se publicó en 1812) Hegel entiende que el exponente de la relación inversa es la suma, más que el producto, de los dos quanta en cuestión.[56] Luego corrige su error en la segunda edición (publicada en 1832). Este es, por tanto, un ejemplo interesante de cómo Hegel llega a una comprensión más profunda de una estructura lógica entre las dos ediciones y revisa su desarrollo en consecuencia.[57] Hegel toma su lógica como a priori y definitiva, pero esto no significa que lo haga todo bien desde el principio.

Al igual que las relaciones directas e inversas, la relación potencial también se rige por un exponente. Este exponente, sin embargo, ya no es un monto fijo o quantum, sino que es "de naturaleza totalmente *cualitativa*" (*SL* 322/*LS* 359). Más precisamente, consiste en la cualidad de la auto-relación. En una relación potencial, un número cambia y deviene en otro número; al hacerlo, sin embargo, debe relacionarse explícitamente consigo mismo. Esto ocurre cuando el número en el que deviene es de hecho su *propio* producto, es decir, cuando el nuevo número se eleva por sí mismo "a una potencia". El exponente de la relación potencial no es, pues, un monto concreto, sino que requiere que un número se *multiplique por sí mismo.*

Nótese que, al exhibir la cualidad de la auto-relación, el número sigue estando relacionado con *otro número*: el 2 se relaciona con el 4, el 3 con el 9, y así sucesivamente. Por lo tanto, en la relación de un número con su cuadrado, la *cualidad* de la auto-relación coincide completamente con la relación *cuantitativa* entre dos números diferentes. En efecto, la identidad entre cualidad y cantidad es aún más profunda que esto: pues precisamente al relacionarse *consigo mismo* en la potencia a la que ha sido elevado, y exhibiendo así cualidad, el quantum continúa *más allá* de sí mismo y se muestra así cuantitativo (véase *SL* 322/*LS* 359).

VIII. Conclusión

El desarrollo de Hegel sobre la cantidad es complejo y detallado, y es fácil perderse en su complejidad. El desarrollo lógico de la cantidad, sin

[56] Véase G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812)*, p. 218, 221.

[57] En la segunda edición Hegel realiza una revisión similar de las secciones sobre el ser determinado y el algo; véase Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic*, pp. 320-1.

embargo, tiene una estructura general relativamente simple. La cantidad se hace necesaria primero por la cualidad en forma del ser-para-sí y lo uno (*das Eins*): es la continuidad de lo uno *fuera* de sí mismo en otros. Sin embargo, en la relación potencial, la cantidad vuelve a ser puramente *ser para sí*, y por lo tanto vuelve a ser cualitativa, manteniendo su ser cuantitativo. Por lo tanto, como señala John Burbidge, hay una "doble transición" de la cualidad a la cantidad y luego de la cantidad a la cualidad, una transición que Hegel describe como "de gran importancia para el conjunto del método científico" y que encontramos en varios puntos de la *Lógica*.[58]

Sin embargo, hay que tener en cuenta que la relación potencial no nos devuelve en sí misma a la cualidad (lo que nos llevaría de nuevo a la cantidad y daría lugar así a un ciclo interminable). Nos confronta, más bien, con la identidad inmediata de la cantidad *y* la cualidad, del ser-fuera-de-sí-mismo *y* del ser-para-sí: un quantum, al devenir en otro *quantum*, constituye por tanto un ser *cualitativo* que se relaciona consigo mismo. Esta identidad de cantidad y cualidad contiene implícitamente otra categoría que abre una nueva esfera del ser en su conjunto.

Un quantum en la relación potencial deviene en otro *quantum*: 2 se convierte en 4, 3 se convierte en 9, y así sucesivamente. También es *cualitativo* en la medida en que se relaciona consigo mismo y con su propio producto al devenir en otro. Sin embargo, si un quantum ha de ser total y explícitamente cualitativo siendo [al mismo tiempo] ser cuantitativo, debe llegar a ser *totalmente* auto-relacionado o para sí mismo. Esto a su vez significa que debe dejar —por el momento, al menos— de estar relacionado con otro quantum. Por lo tanto, ya no puede elevarse a una potencia superior, sino que debe devenir en lo que Hegel llama una *medida* (*Maß*). Una medida sigue siendo un quantum; pero es una medida que se relaciona únicamente con ella misma —y por lo tanto se mantiene sola con "su propia determinidad" — y precisamente de esta manera constituye la *cualidad* de una cosa (*SL* 333/*LS* 371).[59]

[58] Véase *SL* 323/*LS* 361, y Burbidge, *The Logic of Hegel's Logic*, p. 51. Las transiciones dobles se encuentran en la dialéctica del ser y la nada, el algo y el otro, la determinación y la constitución, lo finito y lo infinito, la magnitud extensiva e intensiva, y en muchos otros lugares de la Lógica, pero no se encuentran en todas partes. Las transiciones, por ejemplo, del devenir al ser determinado, del límite a la finitud, y de la relación directa a la relación inversa y luego a la relación potencial, son transiciones simples y unidireccionales.

[59] Esto no significa que tal quantum no pueda convertirse en *otro* quantum. Sin embargo, la cualidad de la cosa en cuestión está ligada a la determinación específica de *ese*

Una cosa, como sabemos, es indiferente a su quantum o magnitud como tal: puede alterar su magnitud —y por lo tanto hacerse más grande o más pequeño— sin dejar de ser lo que es.[60] La medida de una cosa, por el contrario, es la magnitud a la que no puede ser indiferente. Esto se debe a que esa medida es la magnitud (o rango de magnitudes) que *le da a la cosa su cualidad* y la hace ser lo que es. La esfera de la medida es, por lo tanto, una tercera esfera del ser que se distingue de la cualidad y la cantidad por ser la fusión de ambas.

Sin embargo, la discusión de la medida tendrá que esperar a otra ocasión.[61] Para terminar, simplemente volveré a exponer la tesis principal de este ensayo: a saber, que Hegel ve una íntima conexión lógica entre la cualidad y la cantidad que Kant no reconoce. Lo que justifica esta difeencia entre ellos, en mi opinión, es esto: Kant procede sobre la base de lo que para Hegel son suposiciones injustificadas, incluida la suposición de que la cualidad y la cantidad son categorías lógicamente (si no epistémicamente) separadas. Hegel, por el contrario, deriva categorías *sin presuposiciones* de la pura "simplicidad de pensamiento".[62] De este modo, es capaz de descubrir una conexión lógica entre la cualidad y la cantidad que Kant es incapaz de ver. Obsérvese, por cierto, que Hegel discierne esta conexión no porque él está de alguna manera predispuesto a encontrarla. La discierne —aunque los kantianos encuentran esta afirmación increíble— porque da *menos* por sentado [presupone menos acerca de] el pensamiento (y el ser) que Kant. Este, en mi opinión, es el verdadero secreto de Hegel.

Bibliografía

— Bulmer-Thomas, Ivor. (1983). "Plato's Theory of Number", en *The Classical Quarterly* Vol. 33, No. 2, pp. 375-384.

— Burbidge, John W. (1996). *Real Process: How Logic and*

quantum (o en un rango específico de quanta); de modo que si este cambia, la cualidad y la cosa necesariamente también cambian (y pueden, de hecho, ser destruidas) (véase *SL* 334-5/*LS* 372-3).

[60] Véase *SL* 186/*LS* 193, y Winfield, *Hegel's Science of Logic*, p. 135.

[61] Para una discusión detallada de la medida en la *Lógica*, véase John W. Burbidge, *Real Process: How Logic and Chemistry Combine in Hegel's Philosophy of Nature*, pp. 27-73. Véase también G.W.F. Hegel, *La théorie de la mesure*.

[62] Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, p. 124 [§ 78 Observación].

Chemistry Combine in Hegel's Philosophy of Nature. Toronto: University of Toronto Press.

— Burbidge, John W. (2006). *The Logic of Hegel's Logic.* Peterborough, Ontario: Broadview Press.

— Guyer, Paul. (1987). *Kant and the Claims of Knowledge.* Cambridge: Cambridge University Press.

— Hegel, G. W. F. (1970a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen,* ed. E. Moldenhauer y K.M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

— Hegel, G. W. F. (1970b). *La théorie de la mesure. Traduction et commentaire par André Doz.* Paris: Presses Universitaires de France.

— Hegel, G. W. F. (1991). *The Encyclopaedia Logic (with the Zusätze)*, trad. T. F. Geraets, W. A. Suchting y H. S. Harris. Indianapolis: Hackett.

— Hegel, G. W. F. (1999a). *Science of Logic,* trad. A. V. Miller. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanity Books.

— Hegel, G. W. F. (1999b). *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812)*, ed. H.-J. Gawoll. Hamburg: Felix Meiner.

— Hegel, G. W. F. (1999c). *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)*, ed. H.-J. Gawoll. Hamburg: Felix Meiner.

— Hegel, G. W. F. (2008). *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, ed. H.-J. Gawoll. Hamburg: Felix Meiner.

— Houlgate, Stephen. (2006). *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity.* West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.

— Houlgate, Stephen. (2008). "Hegel's Logic", en Frederick C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 111-134.

— Kant, Immanuel. (1900ss). *Gesammelte Schriften,* ed. König-

lich Preußische [después Deutsche] Akademie der Wissenschaften, 29 vols. Berlin: Georg Reimer, después Walter de Gruyter.

— Kant, Immanuel. (1990). *Kritik der reinen Vernunft*, ed. R. Schmidt. Hamburg: Felix Meiner.

— Kant, Immanuel. (1997). *Critique of Pure Reason*, ed. P. Guyer y A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

— Kant, I. (2005). *Notes and Fragments*, ed. P. Guyer, trad. C. Bowman, P. Guyer y F. Rauscher. Cambridge: Cambridge University Press.

— Longuenesse, Béatrice. (1998). *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, trad. C. T. Wolfe. Princeton: Princeton University Press.

— Winfield, Richard Dien. (2012). *Hegel's Science of Logic. A Critical Rethinking in Thirty Lectures.* Lanham, Maryland: Rowman y Littlefield.

— Wolff, Michael (1986). "Hegel und Cauchy. Eine Untersuchung zur Philosophie und Geschichte der Mathematik". En R.-P. Horstmann y M. J. Petry (eds.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis.* Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 197-263.

LA SUBVERSIÓN MATERIALISTA DE LA *CIENCIA DE LA LÓGICA* DE HEGEL

por

Evodio Escalante

¿Es Hegel un pensador idealista? ¿Es la *Ciencia de la lógica*, su grandiosa obra maestra, la puesta en escena con personajes conceptuales de este presunto idealismo que habría llegado con él al punto más alto de su evolución y de su trama? El propio Hegel parece asumirlo así cuando declara muy pronto, apenas en la "Introducción" de este libro, no solo que el reino de la lógica es el reino del pensamiento puro, libre de rebabas o residuos materiales, puede uno suponer, sino que, a la letra: "*Este reino es la verdad tal como está en sí y por sí, sin envoltura.* Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la *representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito.*"[63] Esta apretada declaración, excedida acaso de contenido especulativo, podría muy bien dividirse en dos partes en las que me gustaría detenerme. En la primera parte, Hegel parecería convertir a la "verdad" en un personaje inusitado que adquiere de inmediato un papel protagónico. No solo nos trasladamos así al reino de la verdad *tal como está en sí y por sí, sin envoltura*, sino que, como si este personaje tuviera la autonomía de una entelequia, se afirma que se trata de la verdad tal y como ella es *en sí y por sí.* La verdad, ¿mostrándose en-sí y por-sí misma, como si se contemplara en el espejo de las ideas, o mejor dicho, en el espejo de la lógica, y además se realizara a sí misma en el acto de contemplarse? Después de este aparente autotelismo de la verdad, en la segunda sección del pasaje Hegel modifica o complementa de algún modo lo precedente al señalar que este contenido de verdad no es otra cosa que la *representación de Dios*, en su prístina estofa teológica, tal y como él estaría dispuesto a mostrarse carente de ropajes dentro de la esfera de la eternidad. Se trata, según Hegel, de la exposición de Dios *tal y como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y un espíritu finito.*

La contigüidad es más que contundente: la verdad y Dios son lo mismo,

63 G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica.* Traducción, introducción y notas de Augusta Algranati y Rodolfo Mondolfo. Las Cuarenta, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2013, pp. 65-66. Subrayados en el original.

tienen que ser lo mismo. El autotelismo, que antes atribuí a la verdad, es en realidad un carácter o un atributo de lo divino. Creo que no cuesta trabajo establecer esta identidad: la verdad es Dios tanto como Dios es la verdad.[64] Empero, hay algo adicional en la segunda sección de este pasaje, tanto o más increíble. Si subrayo el adverbio *antes* es porque en él me parece que se concentra una sorprendente potencia metafísica que merece consideración: *"antes" de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*, quiere decir, traducido en otro lenguaje, no solo que el filósofo considera el asunto según la óptica del *tiempo sin tiempo* de la eternidad, lo cual en apariencia no acarrea mayor problema. Con toda naturalidad, por ejemplo, cuando Hegel aborda en otro de los capítulos de la *Ciencia de la lógica* el asunto de la esencia, puede explicar: "El idioma alemán ha conservado la esencia (*Wesen*) en el tiempo pasado (*gewesen*) del verbo ser (*sein*); en efecto, la esencia es el ser pasado, pero el pasado intemporal."[65] Dicho de otro modo: si la esencia es el ser pasado, el pasado que habría que considerar aquí es un pasado eterno, un pasado que pertenecería al tiempo sin tiempo de la eternidad. El problema emerge cuando consideramos que Hegel, un *espíritu finito*, igual que nosotros, esto es indudable, se asume como capaz de trascender esta finitud, y nos invita a que contemplemos el asunto como si nos hubiéramos trasladado en su ilustre compañía y gracias a una especie de "máquina del tiempo" de procedencia especulativa a ese presunto *tiempo sin tiempo* que alcanzaría a prescindir, de modo simultáneo, tanto de la naturaleza como del espíritu finito mismo. La propuesta, si bien se ve, encierra algo descomunal y de algún modo monstruoso. Hegel nos invita a que lo acompañemos en una *epojé* (o puesta "entre paréntesis") que rebasa con mucho cualquier cosa que cien años después Husserl hubiera podido imaginar, pues tendríamos que poner en suspenso la existencia tanto de la naturaleza como del espíritu finito que nosotros mismos somos, a fin de obtener los cristales de una visión prístina y a la vez eterna, ubicada fuera del tiempo.

Un antecedente remoto, aunque también más modesto, de este esfuerzo por ir sin tropiezos "a las cosas mismas", lo encontramos en el *Fedón*

[64] Es casi inevitable remitirse en este contexto no solo a la fórmula de la *Fenomenología del espíritu*: "la verdad es el todo", sino igualmente a la famosa frase de Jesucristo, si se atiende al testimonio de *San Juan*, 14.6: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida." Abordaré más adelante las consecuencias que se pueden extraer de esta última cita. Empero, me permito anticiparlo, la contundente prevalencia de la verdad, tal y como aquí se expone, experimentará una sensible modulación en los capítulos finales de la *Ciencia de la lógica*.

[65] G. W. F. Hegel, *Op. cit.*, p. 485. Subrayados en el original.

de Platón. En una aguda perorata contra los conflictos y las turbulencias ocasionadas por el cuerpo, ese vaso carnal, que impediría por el solo hecho de existir la contemplación de la verdad, Platón aseguraba: "(...) nos queda verdaderamente demostrado que, si alguna vez hemos de saber algo en puridad, tenemos que desembarazarnos de él [se refiere al cuerpo] *y contemplar tan sólo con el alma las cosas en sí mismas.*"[66] De tal suerte, la lógica, tal como la entiende Hegel, sería un esfuerzo por pensar de modo conceptual a Dios, ya no solo prescindiendo del estorbo del cuerpo, como quería Platón, sino anulando las posibles interferencias aportadas por la existencia previa tanto de la naturaleza, o del orden cósmico establecido, como del espíritu finito, o sea, la inteligencia del hombre.

Pero una tarea tal, supongo, no solo es desmesurada sino imposible. ¿Cómo podría el filósofo echar a andar el mecanismo de la razón si se ha sustraído y abstraído por completo, esto es, de manera radical, tanto de la naturaleza que lo rodea como de sí mismo en tanto el espíritu finito que él mismo es? Dicho de otra manera: ¿cómo podría contemplar, sin las anteojeras pragmáticas y materiales del caso, y sin la finitud que le es consustancial, o sea, sin las restricciones que la finitud impone, la luz de la verdad divina sin quedar de inmediato enceguecido de tanta luz?

Al final de esta misma "Introducción" de la *Ciencia de la lógica*, Hegel parece aportar una versión más moderada, aunque no menos complicada, en el fondo, de este inasible reino de la verdad. Ahí define, no sin dejar de recurrir a su talento literario: "El sistema de la lógica es el reino de las sombras, el mundo de las simples esencias, liberadas de todas las concreciones sensibles. El estudio de esta ciencia, la permanencia y el trabajo en este reino de las sombras es la educación y disciplina absolutas de la conciencia." De esta manera, se supone, la conciencia filosófica podría liberarse de los impedimentos sensibles, de los sentimientos, de las representaciones y otros temas que conciernen a la mera opinión. Así mismo, podría liberarse del carácter contingente del propio pensar que a menudo gusta divagar y abandonarse a la arbitrariedad de los pensamientos. ¿Qué se gana con esta disciplina que se obliga a sí misma a trabajar, no ya en el reino luminoso del sol, sino en una región tenebrosa, en el así llamado reino de las sombras? "— (...) de esta manera el pensamiento gana principalmente —responde Hegel— en autosubsistencia e independencia."[67]

[66] Platón, *Fedón / Fedro,* trad. Luis Gil Fernández. Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 49. Subrayado mío.
[67] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica,* p. 76.

Autosubsistencia e independencia... Se trata, si lo puedo decir en otro lenguaje, que el pensamiento se libere de las rebabas de la materialidad contingente, de los escombros molestos de la realidad. En el fondo, la misma *epojé* del principio, de consecuencias incalculables, pero ahora remitida al reino de las tinieblas y de lo intangible.

Empero, que el mundo sombrío de los espantajos no nos haga retroceder. Como sostiene Hegel: al familiarizarse "con lo abstracto y al avanzar por medio de conceptos, sin sustrato sensible, [el pensamiento] se convierte en la potencia inconsciente de recibir la multiplicidad restante de los conocimientos y las ciencias en la forma racional, de comprenderlos y retenerlos en su parte esencial, de despojarlos de los extrínseco y de esta manera extraer de ellos el elemento lógico (...)"[68] Es que la verdad lógica, para Hegel, no depende de una manida adecuación con la cosa. La verdad *es* la idea, en la misma medida en que la idea *es* la verdad. El círculo parece volver sobre sí mismo. Es la clausura típica del idealismo. Cito de nuevo otro pasaje de la *Lógica*: "La idea es el *concepto adecuado*, lo *verdadero* objetivo o sea lo *verdadero como tal.* Si algo tiene verdad, lo tiene por medio de su idea, o sea algo *tiene verdad sólo por cuanto es idea*."[69]

Ante afirmaciones de este calibre, y quedándose solo con ellas, uno estaría dispuesto a darle la razón a Marx cuando declaraba, en el "Epílogo" a la segunda edición del primer tomo de *El capital*, que su método era la antítesis directa del método de Hegel: "Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana."[70] Aunque no deja de elogiar los alcances de la dialéctica hegeliana, de la que se reconoce en deuda, Marx sostiene que ella sufre una mistificación en manos de su creador. Por eso añade, un poco más adelante: "En él [en Hegel] la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística."[71]

Pasajes archicitados pero que merecerían una atención más detallada. Si se examina de cerca el asunto se advertirá muy pronto que esta pretendida

[68] *Ibid.*, p. 76.
[69] *Ibid.*, p. 945. Subrayados en el original.
[70] Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, vol. I, trad. Pedro Scaron, Siglo XXI Editores, México, 1975, pp. 19-20.
[71] *Ibid.*, p. 20.

inversión proclamada por Marx, implica, por un lado, una separación un tanto esquemática, y por lo mismo, equivocada o al menos insostenible entre idea y realidad; solo estableciendo como un *a priori* esta separación se torna posible sostener que primero es la idea, además en calidad de demiurgo, y solo después viene la realidad; por otro lado, podría anticiparse que Marx incurre en una suerte de mecanicismo vulgar, bastante sorprendente en alguien que presume ser partidario del método dialéctico. Según esto, la dialéctica estaría de cabeza, y en esa misma medida habría que ponerla sobre sus pies. Invertirla, voltearla. ¿Así de sencillo? En cuando a la idea, ¿es cierto y comprobable que ella es para Hegel el demiurgo de lo real, de suerte que lo real no sería sino una extensión o un complemento de la idea? Y la contrapropuesta de Marx, en el sentido de otorgarle una prioridad absoluta a la materia, al grado que lo ideal no vendría a ser sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana, ¿no denota en otro sentido una mecánica burda? Al postular que las ideas que habitan en el cerebro de los hombres no son sino la mímesis, la traducción o el reflejo de la realidad material, Marx no hace sino ceñirse a los límites del materialismo vulgar, o mejor dicho, prekantiano, que él mismo piensa que estaría superando con la ayuda de la dialéctica hegeliana.

¿Hegel es siempre tan idealista como de manera explícita se declara? ¿Su sistema filosófico está herméticamente cerrado sobre sí, de modo que no admite quiebres ni fisuras que puedan desequilibrar desde su interior mismo su funcionamiento?

Para dilucidar estos temas, y poner las cosas en su lugar, resulta indispensable revisar algunos de los pasajes medulares de la *Ciencia de la lógica*, justamente aquellos en que la presunta idealidad de la referida disciplina pueda quedar en entredicho. Para ello tengo que remitirme a una exposición de la tercera y última sección de esta obra que lleva por título "La idea". Revisaré, para los fines que me propongo, el título mencionado así como los dos primeros capítulos de esta sección titulados "La vida" y "La idea del conocer." A lo largo de estos pasajes finales, si puedo anticipar una impresión general, la *Ciencia de la lógica* entra en crisis y se desborda a sí misma, adentrándose en territorios que podrían rozar con el materialismo, un materialismo de inspiración idealista, si lo puedo expresar así, pero materialismo al fin, espero que no uno de tipo mecánico. Si se tratase de una obra de teatro, las secciones antes referidas constituirían el "nudo" de la misma, o sea, esos pasajes donde las tensiones y contradicciones entre los personajes alcanzan un clímax que linda con lo

insoportable, y que no puede sino conducir a la conclusión de la obra, que otorgaría una solución o una "liberación" de las dificultades antes mencionadas. La conclusión en la *Ciencia de la lógica* lo constituye el capítulo tercero de esta sección, el cual lleva un título sintomático ya de por sí "La idea absoluta", tanto como la *Fenomenología del espíritu* (1807) alcanzaba su culminación con el "El saber absoluto". Acaso la función de este último capítulo, además de "cerrar" el recorrido pensante, sea el de restarle enjundia a los pasajes problemáticos que lo anteceden, como si se tratara de restablecer el equilibrio que pudo haberse perdido durante la parte álgida de la trama. El nudo, cuando se desanuda —al menos así lo veo— ya puede *soltar* o darle *paso libre* a la idea absoluta.

Empecemos con la idea pues ella es presuntamente el principio de todo idealismo. El principio y también, de modo muy consecuente, habría que añadir, su apoteosis y acabamiento. Me remito a la forma terminante con la que Hegel aborda el tema en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830), § 213. Ahí señala, en un pasaje del que brotan acentos de gloriosa culminación: "La idea es lo verdadero *en y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad*."[72] ¡Todo está condensado aquí! Aunque el tono que emplea Hegel en la *Ciencia de la lógica* es de cierto modo más escueto, reporta en esencia lo mismo. Lo habíamos visto párrafos atrás: La idea es la verdad objetiva, quiere decir, lo verdadero en cuanto tal. Así es: "Si algo tiene verdad, lo tiene por medio de su idea, o sea *algo tiene verdad sólo por cuanto es idea*."[73] Después de exponer diversas nociones de idea, incluyendo la versión kantiana de la misma, de la que toma distancia, Hegel propone un producto que tendría que resultar superior: "(...) dado que hemos logrado el resultado de que la idea es la unidad del concepto y la objetividad, es decir, lo verdadero, no puede considerársela sólo como una *meta*, a la que hay que acercarse, pero que quede en sí misma siempre como una especie de *más allá*; más bien, hay que considerar que todo real *existe*, sólo mientras tiene en sí la idea y la expresa."[74]

Aquí Hegel formula una identidad tremenda de la que no podríamos reponernos. Expreso lo anterior sin la menor ironía. La identidad postula

[72] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 283. Subrayados en el original.

[73] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 945. Subrayados en el original.

[74] *Ibid.*, p. 947. Subrayados en el original. Es claro que aquí Hegel rechaza la proposición metafísica que distingue como entidades contrapuestas un "mundo aparente" respecto de un "mundo verdadero." Esta duplicidad metafísica será igualmente combatida por Nietzsche, ciertamente con otros argumentos.

que lo real existe en la medida en que "participa" de la idea, y viceversa, que la idea existe en tanto es "partícipe" de lo real. La conquista de esta *identidad de los extremos* es lo que constituye el rasgo específico del idealismo hegeliano, un idealismo que propone que la idea es la realidad, o de modo más preciso, que la idea es la realidad efectiva. Por eso agrega ahí mismo Hegel, a modo de remate, para que no quede la menor duda: "Aquella realidad que no corresponde al concepto, es pura apariencia o *fenómeno*, es lo subjetivo, lo accidental, lo arbitrario, que no es verdad."[75]

Lo reafirma un poco más adelante "El *ser* ha logrado el significado de *verdad*, porque la idea es la unidad del concepto y la realidad; por lo tanto desde ahora [el ser] *es* sólo lo que es idea."[76] No deja de llamar la atención, dicho sea de paso, el acento performativo que trasmina este enunciado. "Por lo tanto, *desde ahora* (...)" Como si lo que leyéramos fuese un edicto o un decreto que promulgara el filósofo, haríamos bien si nos enteráramos que *desde ahora* el ser solo es ser en tanto que es idea. Y a la inversa: que la idea solo es idea en tanto que es ser. Este *desde ahora*, empero, no está injustificado. Alude a un antes y un después que separa las aguas. El componente kantiano, dualista en lo esencial, que era el dominante al menos dentro de la tradición del idealismo alemán, es reemplazado por el componente monista elaborado por Hegel, que es al que habremos de atenernos a partir de aquí, desde que hemos puesto pie en la ciencia nueva que el pensador nos propone como superior.

Si para Hegel la idea es de modo inmediato el ser, y el ser a su vez de modo inmediato la idea, la supuesta prioridad de la idea que formulaba Marx en *El capital*, de modo tal que la idea sería el demiurgo de lo real, salta por los aires y se revela como insostenible. No solo el creador no viene "antes" que lo creado, sino que la noción misma de creador, es decir, de demiurgo aparece como inadecuada. La esencia [*Wesen*] de la idea tanto como la esencia de lo real se comunican y se siguen comunicando entre sí desde una época inmemorial, y no es posible establecer ninguna prioridad al respecto en la medida en que se implican mutuamente desde un *tiempo sin tiempo*. Ya lo postulaba Hegel recurriendo a una peculiar energía interiorizante en otro pasaje de la *Ciencia de la lógica*, "la esencia es el ser pasado, pero el pasado intemporal."

Tan pronto como esta verdad se consolida, Hegel desglosa una nueva

[75] *Ibid.* Subrayado en el original.
[76] *Ibid.*, p. 948. Subrayados en el original.

distinción que, si bien no cancela lo ya establecido, lo afina o lo complementa: "Sin embargo —propone Hegel—, la idea no tiene solo el sentido más universal del verdadero *ser*, de la unidad de *concepto y realidad*, sino también el sentido más determinado de *concepto subjetivo* y de *objetividad*."[77] Este refinamiento o este complemento está lleno de consecuencias. A través de este nuevo artilugio Hegel introduce la distinción capital entre sujeto y objeto, verdadera base de su dialéctica. Lo deja firme en los siguientes términos: "El concepto, por cuanto ha logrado verdaderamente su realidad, es este juicio absoluto, cuyo *sujeto*, como unidad negativa que se refiere a sí misma, se diferencia de su objetividad, y es el ser-en-sí y por-sí de ella, pero se le refiere esencialmente por medio de sí mismo, y es, por ende, *absoluto fin* [*Selbstweck*] e impulso [*Trieb*]."[78] El sujeto, expresado de otra manera, persigue su propio fin, entendido como "absoluto" según la traducción de Mondolfo, pero lo hace no siguiendo una incitación ajena o exterior sino obedeciendo su propio impulso [*Trieb*]. Ya habrá modo de detenerse más adelante sobre lo que implica emplear en este contexto un concepto como el de "impulso". Por ahora, solo dejo constancia de su utilización.

De modo inmediato Hegel introduce otra distinción igualmente capital, aunque tan sutil que parece basarse casi en un juego de palabras: la que existiría entre *suponer* y *poner*. Mientras el sujeto *suponga* la existencia de la objetividad, estamos en el momento pasivo o inactivo del asunto, o sea, en el limbo: en esta circunstancia, el sujeto o carece de objetividad o bien es la totalidad del objeto como tal; o le falta objetividad o es él toda la objetividad aglomerada y por lo tanto no funciona como sujeto. Para que los componentes realmente lo sean y puedan interactuar hace falta no solo que el sujeto "suponga" la existencia del mundo real, sino que "ponga" verdaderamente esta existencia. Lo explica Hegel: "Pero el sujeto precisamente por esto no tiene la objetividad en sí inmediatamente, porque entonces sería solamente la totalidad del objeto como tal, perdida en la objetividad. En cambio, esta es la objetividad del fin, es una objetividad *puesta* por medio de la actividad del fin, que como *ser-puesto*, tiene su subsistencia y su forma sólo porque está compenetrada por su sujeto."[79]

De manera concomitante, si a la objetividad le llegara a faltar el suje-

---

[77] *Ibid.*, p. 949. Subrayados en el original.
[78] *Ibid.*, pp. 949. Subrayados en el original. Agregué las palabras alemanas entre corchetes.
[79] *Ibid.*, p. 949-50. Subrayados en el original.

to, esta se quedaría como exterioridad indiferente, carente de toda animación. En tal caso, la objetividad, ayuna de substancia, "no solamente queda abandonada al mecanismo en general, sino que se halla sólo como lo perecedero y lo carente de verdad."[80] Como un traste viejo e inoperante, o como un cascajo metafísico si lo podemos decir así.

A partir de este planteamiento, Hegel encuentra nuevas y más exactas determinaciones de la idea: "*En primer lugar* [la idea] es la simple verdad, la identidad del concepto y la objetividad como *universal* (...)." Esto ya lo dábamos por sabido. "*En segundo lugar* —añade Hegel— la Idea es la relación de la subjetividad, existente por sí, del simple concepto y de su objetividad distinta de él; aquella es esencialmente el impulso [*Trieb*] que tiende a eliminar esta separación, y esta es el indiferente ser-puesto, el subsistir nulo en sí y por sí."[81] La anterior relación no es otra cosa que el proceso de su dividirse en la individualidad y la naturaleza inorgánica de la misma, "de llevar de nuevo esta bajo el poder del sujeto y de volver a la primera y simple universalidad."[82]

Expresado en términos muy tajantes: mientras el sujeto no pone la realidad objetiva, no es sujeto; y mientras la realidad objetiva no es puesta por dicha subjetividad, igualmente carece de realidad, equivale a lo nulo, a lo menos que muerto. El concepto sin duda es alma; pero mientras no ha captado él mismo su realidad objetiva, es como un *alma sin alma*, es decir, como un alma que todavía no estuviera animada.

Dramático planteamiento. Podrían coincidir en el tiempo y en el espacio una objetividad muerta con una subjetividad que también lo estuviera. Mientras permanezcan exteriores la una a la otra, sin devenir y sin compenetrarse, en efecto, como parece sugerir Hegel, estarían *más muertas* que un muerto.

Sobre los antecedentes argumentales que intento resumir aquí, Hegel atreve audaces planteamientos que subvierten la idea misma que hemos podido formarnos acerca de la lógica como disciplina filosófica. En efecto, a la muerte absoluta de una subjetividad y una objetividad que permanecerían para siempre incomunicadas y exteriores a sí mismas, Hegel opone una idea inusitada, la idea de *vida*. ¿La vida, como tal, en un tratado riguroso de lógica? ¿No estamos ante un error? ¿Ante un malentendido?

[80] *Ibid.*, p. 950.
[81] *Ibid.* Subrayados en el original.
[82] *Ibid.*, pp. 476-77

De hecho, no se trata tan solo de la vida, lo que de por sí parecería una infracción grave; con ella vienen, corriendo parejas, no solo la voluntad de conocer y la verdad, objeto supremo de la filosofía, sino igualmente la voluntad de *querer* y el *bien*, y con estos últimos, para coronar la empresa, la idea, colocada en un pedestal, pero a su vez experimentando una nueva y decisiva bifurcación, como *idea teórica* y como *idea práctica*. La famosa filosofía de la praxis, podemos observarlo, está anticipada aquí.[83]

El mismo Hegel es el primero en reconocer que en la base de su argumento germina el gusano del escándalo. Que se hable de categorías, de procedimientos inductivos o deductivos, de los tipos de juicio, está bien; pero, ¿de la vida? ¿Qué tiene que hacer la vida en un tratado de lógica? Así lo comprende el propio Hegel cuando escribe: "La idea de la vida corresponde a un objeto tan concreto, y, si se quiere, tan real, que con ella puede parecer excedido el ámbito de la lógica, según la habitual representación de la misma." A lo que añade, no sin aguzada malicia: "Por cierto, si la lógica no tuviera que contener nada más que formas de pensamiento vacías, muertas, entonces no podría en ella tratarse ningún contenido como la idea o la vida."[84]

Adviértase de qué manera, como si deslizara un enunciado carente de segundas intenciones, el filósofo equipara a la *idea* con la *vida*. En ambas entidades bulle, en efecto, algo que de por sí tendría que rebasar las estrecheces del formalismo, es decir, de una lógica muerta o inoperante. La idea, lejos de estar vacía como el cascarón, está plena de contenido; la vida, por su parte, que anima la existencia del planeta, e incluso, podríamos suponer, del universo como un todo, participa de este mismo contenido.

Por eso puede afirmar Hegel: "Así, *en primer lugar* la idea es la *vida* (...)" Registro esta primera irrupción de la palabra vida en la *Ciencia de la lógica*, porque con ella se desata una cascada de conceptos, todos ellos encapsulados en un solo párrafo. "Esta idea, a causa de su inmediación,

---

[83] En estricto sentido, Hegel ya venía ocupándose de la vida desde los primeros esbozos de lo que terminaría siendo su *Gran lógica*. En efecto, en su *Enciclopedia filosófica para el curso superior* (Nuremberg, 1808), en la llamada "Doctrina de la idea", dentro de la primera sección "Lógica", en el § 85, de modo claro establece: "La vida es la idea en el elemento de su existencia." Véase G. W. F. Hegel, *Enciclopedia filosófica para el curso superior*, trad. Max Maureira y Klaus Wrehde, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2009, p. 53.

[84] *Ibid.*, p. 953.

tiene, como forma de su existencia, la individualidad."[85] Con la individualidad, como quiera que se la vea, se pone en marcha un complejo proceso que el autor sintetiza con las siguientes palabras: "Pero la reflexión de su proceso absoluto en sí mismo es la eliminación de esta individualidad inmediata: por este medio el concepto, que en ella, como universalidad, es lo *interior*, convierte la exterioridad en universalidad, o sea pone su objetividad como igualdad consigo misma."[86]

Gracias a este proceso en que la objetualidad consigue la igualdad consigo misma y como resultado del mismo se adviene a una nueva e importantísima determinación que igualmente podría sorprendernos. "Así la idea es —continúa Hegel—, *en segundo lugar*, la idea de lo *verdadero* y de lo *bueno*, como *conocer* y *querer*."[87] No resulta extraño que en un tratado de lógica se postule la obtención de un conocimiento que tendríamos que asociar con la verdad; es la verdad el valor supremo, el que corona el proceso de conocimiento en el que estamos todos involucrados. Pero, ¿qué tiene que hacer aquí el valor de lo bueno? ¿Y cómo introducir la voluntad o el querer en este esquema de pensamiento? Al colocar el concepto de vida orgánica en el centro de su tratado, Hegel está obligado a romper con el horizonte habitual de la lógica académica: al lado del valor verdad, y en el mismo nivel de importancia, introduce lo bueno, lo que se apetece, lo que hay que perseguir "con alma, corazón y vida", como dice la

---

[85] *Ibid.*, p. 951. Subrayados en el original. Me parece que no debería pasar inadvertido el surgimiento en la *Ciencia de la lógica* de un nuevo personaje, de condición modesta e inestable, habría que añadir: el individuo. La irrupción de la *individualidad*, en estos pasajes estratégicos, introduce un inquietante componente "antropocéntrico" que de alguna manera podría también remitir a lo que hay de "animal" en el hombre, lo que deja paso a la emergencia de pulsiones de todo tipo. De inmediato, Hegel observa que esta *individualidad inmediata*, gracias al trabajo de la reflexión, habrá de conocer el momento de su nulidad, de su acabamiento. Muchas páginas después, en efecto, Hegel transforma o "convierte" a este *individuo*, transitorio y fugaz, pero indispensable, en lo que él llama (y se trata, según entiendo, de un cambio cualitativo) una *identidad libre y universal*. La fórmula me parece cargada de consecuencias. Del individuo antropocéntrico y limitado del principio pasamos a lo que podría llamarse una *subjetividad absoluta*. Así parece postularlo Hegel en el párrafo final del capítulo "La idea del bien", que de hecho es la antesala misma del capítulo final llamado "La idea absoluta". Leemos ahí: "La individualidad del sujeto, por la que éste se hallaba afectado por vía de su presuposición, ha desaparecido con ésta; el sujeto, por lo tanto, ahora se halla como *identidad libre, universal, consigo mismo* (...)". Quiere decir, si interpreto bien: *reconciliado y "en casa" consigo mismo*, de acuerdo finalmente con su *idea* y con su *ser*. Véase *ibid.*, pp. 1029-30.

[86] *Ibid.* Subrayado en el original.

[87] *Ibid.* Subrayados en el original.

canción popular; es decir, al lado de la actividad del conocer, introduce el querer. La vida no solo es voluntad de conocimiento y de verdad, parece postular Hegel; es igualmente, y con la misma fuerza, voluntad de obtener el bien, y este valor, al que tenemos que asociar con el movimiento, con la práctica, con la acción al interior de una comunidad viviente, adquiere nuevas resonancias en una lógica que no quiere ser solamente una lógica formal a la vieja usanza.

El espíritu limitado, es decir el espíritu subjetivo, no solo conoce, también actúa. Según Hegel, este espíritu subjetivo asume o hace suya la presuposición de un mundo objetivo, así como la vida tiene esa misma presuposición, que por tanto comparten. "Pero su actividad consiste en eliminar esta presuposición y en convertirla en algo puesto. Así su realidad es para él [para el espíritu subjetivo] el mundo objetivo, o al contrario, el mundo objetivo es la idealidad donde él se reconoce a sí mismo."[88]

Como realidad o como idealidad, en el fondo son dos aspectos de lo mismo, el espíritu subjetivo se desdobla y actúa en consecuencia, a fin de adquirir una objetividad concreta a la vez que un conocimiento real de sí mismo.

Más allá de la mutua interpenetración entre objetualidad e idealidad, lo que en estos pasajes interesa es sin duda la noción de movimiento: el espíritu subjetivo, pese a su limitación, o por ello mismo, actúa, se mueve, entra en acción. Asume sus impulsos y se deja llevar por ellos para enfrentarse a la realidad y para darle a esta un estatuto diferente. De la chistera del mago sale ahora una última distinción. La idea, que nos ha llevado al torbellino de la vida, vuelve a bifurcarse por una necesidad propia de la exposición: es así como Hegel nos obliga a distinguir entre la idea teórica y la idea práctica. La primera, como sabemos, tiene que ver con el conocer y con la búsqueda de la verdad. La segunda, de modo contrastante pero a la vez complementaria, con el querer y con la búsqueda del bien.

¿Cómo define Hegel la idea teórica? Lo hace conjuntando concepto e impulso. En sus palabras mismas: "El concepto, por lo tanto, es el impulso a eliminar este ser-otro, y a considerar en el objeto la identidad consigo mismo. (...) Por consiguiente, este impulso es el impulso de la *verdad*, por cuanto ésta se halla en el *conocer*, y, por lo tanto, de la verdad como *idea teorética* en su propio sentido."[89]

---

[88] *Ibid.*, p. 952.
[89] *Ibid.*, p. 982. Subrayados en el original.

Dicha idea teórica, empero, es incapaz de saturar el campo en que nos encontramos. En la medida en que el concepto está obligado a realizarse en sí y para sí mismo, tiene que pasar a la acción material. En palabras de Hegel: "La idea, por cuanto el concepto, por sí, es ahora lo determinado en sí y por sí, es la *idea práctica*, esto es, *el actuar*."[90]

Esta formulación resulta crucial en tanto que otorga al concepto de idea un rasgo desconocido, y hasta podría decirse que inusitado: el de la actividad o la acción. El idealismo platónico queda así rebasado podría decirse que por la "izquierda". La idea deja de ser una sustancia "quieta", "contemplable", ubicada en el "más allá": se convierte en actividad, en acción, adquiere el atributo de la *motilidad*, como podría observar Marcuse.[91] Me veo obligado a transcribir estos pasajes que me parecen fundamentales de la *Ciencia de la lógica*, en la medida en que dejan claro en qué está pensando Hegel cuando bifurca la noción de idea y pasa a distinguir dentro de ella lo que sería la *idea teórica* de la *idea práctica*. Afirma Hegel:

> En la idea teorética, el concepto subjetivo se halla como lo *universal*, como lo *carente de determinación* en sí y por sí, frente al mundo objetivo, de donde toma el contenido determinado y el rellenamiento. En cambio, en la idea práctica, el concepto se halla como real frente a lo real; pero la certeza de sí mismo, que el sujeto tiene en su ser-determinado en sí y por sí, es una certeza de su propia realidad y de la *irrealidad* del mundo.[92]

El mundo, *supuesto* en primer lugar como *irrealidad*, como una nada,

---

[90] *Ibid.*, p. 1023. Subrayados en el original. En una versión temprana de su *Enciclopedia*, Hegel ya anticipaba este mismo concepto. Transcribo, para mostrarlo, el § 173: "El espíritu práctico no *tiene* solamente ideas, sino *es* la idea viva misma. Es el espíritu que se determina a sí mismo desde sí mismo, y que da realidad exterior a sus determinaciones. Hay que distinguir entre el yo, en cuanto se convierte a sí mismo sólo teórica o idealmente, y en cuanto se convierte práctica o realmente en objeto, en objetividad." Véase G. W. F. Hegel, *Enciclopedia filosófica para el curso superior*, p. 105.

[91] Sostiene Marcuse: "(...) Hegel concibe el *ser* de la realidad como *motilidad*, y precisamente como forma más propia y suprema de la motilidad". Véase Herbert Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (1932), trad. Manuel Sacristán, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1972, p. 111. Al respecto, me parece muy pertinente el comentario de Richard Wolin: "La vida recalcaba un componente *activo* que no existía en la filosofía sistemática tradicional por las tendencias contemplativas de ésta. Al incorporar las virtudes de la 'motilidad', la vida mostraba una capacidad para la autoconstitución que no era compartida por ninguna otra entidad." Véase Richard Wolin, *Los hijos de Heidegger*, trad. María Condor, Cátedra, Madrid, 2003, p. 227.

[92] *Ibid.*, pp. 1023-24. Subrayados en el original.

como algo que se ha evaporado en el aire, tiene que ser *puesto* como *realidad* en un segundo momento por los individuos a través de una actividad que no tendría otra finalidad que la de conseguir el *bien*. En este preciso contexto, el bien, tal y como define Hegel

> Se presenta con la dignidad del ser absoluto, pues es la totalidad del concepto en sí, es lo objetivo, al mismo tiempo en la forma de la libre unidad y de la subjetividad. Esta idea es superior a la idea del conocer ya considerado, pues no sólo tiene la dignidad de lo universal, sino también la de lo absolutamente real.[93]

Se trata de un "vuelco" que no debe pasar inadvertido. ¿Materialista? ¿Pragmático? El calificativo es lo de menos. Lo notable en este pasaje es que Hegel, abandonando su pretendido *panlogicismo*, o al menos, otorgándole otro sentido, desplaza la consabida prioridad del conocer, de la actividad teórica, y otorga este sitio al *accionar práctico*, el único que puede entenderse con el *bien*. Que Hegel postule, como lo hace, que la *idea práctica* es superior a la *idea teórica* implica una verdadera revolución en el campo del pensamiento filosófico, una revolución no por inesperada menos efectiva y que no deberíamos olvidar al juzgar a su autor.

En su comentario a la *Ciencia de la lógica*, Marcuse observa: "partiendo del conocimiento del ser como motilidad y de esa motilidad como comportar-se, se despliegan la doctrina del ser y la esencia y la doctrina del concepto, y toda la ontología es simplemente una persecución concreta de los modos básicos del ser en cuanto comportar-se a través de las regiones básicas del ente."[94] Lo que Marcuse pasa por alto es que esta *motilidad*, a la que él otorga primera importancia, no se reduce a una *motilidad epistemológica*, por decirlo así, a la que concerniría la obtención

---

[93] *Ibid*., p. 1024.

[94] Herbert Marcuse, *Op. cit.*, p. 112. En uno de los capítulos finales de este mismo libro, Marcuse elabora el tema de manera brillante. Ahí sostiene: "(...) la determinación ontológica primaria de la vida es desde el primer momento el *hacer*. Ya eso basta para estimar la distancia a que se encuentra la originaria fundamentación ontológica de la filosofía hegeliana de todo logicismo y racionalismo absolutos, y también de la filosofía trascendental kantiana. En ningún otro lugar de la filosofía occidental posterior a la Antigüedad se encuentra situada de este modo en el centro de la ontología la vida en su hacer, el mundo de la vida como obra y praxiz", pp. 283-84 Desafortunadamente, el capítulo 15 de esta obra, que es el que aborda el tema de la *vida* en la *Ciencia de la lógica* inadvierte la subversión que implica entronizar a la voluntad y al bien como componentes indispensables del *hacer*, esto es, de la *idea práctica*.

del conocimiento y la verdad, sino que existiría una *motilidad superior*, prioritaria en todo caso, que sería la *motilidad práctica*, si puedo emplear esta expresión, que tendría que ver con el *querer*, esto es, con la voluntad, y con la obtención del *bien*. Esto altera de modo total el panorama ante el que nos encontramos. La escala de valores ha sido subvertida: la verdad, sí, por supuesto, pero a su lado y antes que ella el bien; el conocimiento como tal, magnífico, pero a su lado y hasta por encima de él, la voluntad, el querer.

Como base de lo anterior: el nudo energético llamado vida. La vida orgánica, en sus diversas manifestaciones, como *totalidad planetaria*, me gustaría precisar, dado que en ningún momento Hegel restringe su sentido a lo que podría ser la existencia específica del hombre, pues como señalé antes, el filósofo concluye refiriéndose no a un sujeto antropológico sino, en términos lógicos, o mejor aún, filosóficos, a un sujeto intensivo que conquistaría al final del trayecto su *identidad libre, universal,* [reconciliado] *consigo mismo*.[95] Al colocar a la vida en el "nudo" de su obra, concepto del que derivan como en constelación no solo las nociones de género e individualidad, sino igualmente el conocimiento y la verdad tanto como la voluntad y el bien, Hegel prepara el triunfo final de la idea absoluta, pero no lo hace sin recurrir a elementos que él debe importar de otros campos del conocimiento.[96] Marcuse pone el acento en la *motilidad*, pero me temo que dicha noción resulta un tanto abstracta

[95] La lectura en clave *antropomórfica* de la *Lógica* de Hegel tiene muchos antecedentes dentro del marxismo, acaso por la voluntaria o involuntaria presencia de Feuerbach en estos pensadores. Marcuse incurre en semejante "reducción" cuando sostiene: "Sólo como 'Idea' llega el ente a su verdad, acaece como verdadero. Pero con eso el ser del hombre, la *vida*, se sitúa en el centro de la ontología." Véase Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 195. En este caso no es Feuerbach sino el influjo de su director de tesis, Martín Heidegger, con su énfasis en la centralidad comprensiva del *Dasein* (que suele verterse como 'ser-ahí' y también como *ex-sistencia* del hombre) el responsable de este malentendido.

[96] La noción de *vida*, empero, podría tener en Hegel no solo una inspiración científica sino también religiosa en la medida en que, como ya se vio, Jesucristo mismo indicaba que él era "el Camino, la Verdad y la Vida." Dios sería así, y de un modo sincrónico, esto es, todas estas cosas al mismo tiempo, el método, la verdad y la vida en su sentido más amplio posible, como vida misma del universo. El otro apoyo fundamental es Aristóteles. Como colofón a su *Enciclopedia*, y para rendir un homenaje al estagirita, Hegel reproduce unos párrafos de la *Metafísica* en los que se puede leer: "Pues la actividad del pensamiento es vida. Y él es la actividad. La actividad que se dirige a sí misma en su vida más excelente y eterna. Y nosotros decimos que Dios es la vida eterna y mejor. A Dios por tanto le concierne la vida y existencia continua y eterna." Véase Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 604.

frente a la concreción de una vitalidad que apetece y quiere, que devora y destruye, que pone y que niega una objetividad determinada para levantar otra objetividad más acorde a las necesidades de su tiempo. La palabra clave, en este sentido, es la palabra *impulso* [*Trieb*] a la que Hegel recurre de manera insistente, y que sin duda él toma en el sentido en que los biólogos entienden esta palabra.

Hago notar, de inmediato, que la noción de *impulso* no pertenece por derecho propio al sistema conceptual hegeliano, ni mucho menos al bagaje conceptual de la filosofía. Se trata de un término "pirata", exógeno, que Hegel toma prestado a las ciencias de la vida y que abunda de modo particular (e igualmente, sintomático) en lo que yo he llamado el "nudo", la parte más problemática y propositiva a la vez, de la *Ciencia de la lógica.* Solo a manera de ejemplo, entresaco del texto algunos enunciados o frases en las que se lo utiliza: "como un impulso de tal potencia", "*absoluto fin e impulso*", "el *impulso* que tiende a eliminar esta separación", "es el impulso que media su realidad a través de su objetividad", "el *impulso específico* de la *particular* diferencia", "el único y universal impulso de lo específico", "dado que el viviente es impulso", "la idea subjetiva es primeramente *impulso*", "el concepto, por lo tanto, es el impulso a eliminar ese ser-otro", "este impulso es el impulso de la *verdad*", "el impulso del concepto a realizarse por *sí mismo*", "es el *impulso* a realizarse", "es el *impulso,* por cuanto este real es aún subjetivo", "su impulso para realizarse", "su supremo y único *impulso*", "ambos son, por sí mismos, *impulsos*", y para concluir esta ejemplificación, "la idea pura del conocer, al hallarse incluida en la subjetividad, es un *impulso* a eliminar ésta".[97]

Se le defina o no se le defina dentro del *corpus* hegeliano, no deja de sorprender el papel estratégico que parece jugar este término en las secciones finales de la *Ciencia de la lógica.* En una reciente tesis de doctorado, *Logos e historia en la filosofía de Hegel*, Zaida Verónica Olvera observa que la filosofía toda de Hegel "se encuentra atravesada por un *discurso naturalizante* que le hace adquirir su motilidad o historicidad característica."[98]

---

[97] Anoto los números de página en que se encuentra cada una de las ocurrencias de la palabra en estos tramos finales de la *Ciencia de la lógica.* Por supuesto, mantengo los pasajes subrayados siempre que el mismo Hegel lo hace así: pp. 948, 949, 950, 955, 956, 956, 965, 982, 982, 982, 984, 1023, 1024, 1034, 1038 y 1084.

[98] Zaida Verónica Olvera, *Logos e historia en la filosofía de Hegel. Una investigación a la luz de la tradición herderiana.* UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2017, p. 337. El subrayado es mío.

Lo que yo intento subrayar es que sin este *discurso naturalizante*, de procedencia materialista, pues está tomado, como es obvio, de las ciencias biológicas de la época, no podría haberse operado la tremenda revolución conceptual que propone Hegel cuando coloca como piedras miliares de su edificio las nociones de *vida*, de *querer* y de *bien*, que todavía el día de hoy podrían resultar inquietantes en un tratado que declara muy al principio, como se vio, que no haría otra cosa sino exponer o revelar conceptualmente a Dios "*tal y como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y un espíritu finito.*"

Coyoacán, Ciudad de México. Noviembre-Diciembre de 2017

Bibliografía

— Hegel, G. W. F. (2013). *Ciencia de la lógica,* trad. Augusta Algranati y Rodolfo Mondolfo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Las Cuarenta.

— Hegel, G. W. F. (2000). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial.

— Hegel, G. W. F. (2009). *Enciclopedia filosófica para el curso superior*, trad. Max Maureira y Klaus Wrehde. Buenos Aires: Editorial Biblos.

— Marcuse, Herbert. (1972). *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (1932), trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.

— Marx, Karl. (1975). *El capital. Crítica de la economía política,* trad. Pedro Scaron. México: Siglo XXI Editores.

— Olvera, Zaida Verónica. (2017). *Logos e historia en la filosofía de Hegel. Una investigación a la luz de la tradición herderiana.* UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México. Tesis doctoral.

— Platón. (2001). *Fedón / Fedro*, trad. Luis Gil Fernández. (Clásicos de Grecia y Roma). Madrid: Alianza Editorial.

— Sánchez Vázquez, Adolfo. (2011). *Filosofía de la praxis.* México: Siglo XXI Editores.

— Wolin, Richard. (2003). *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse,* trad. María Condor. Madrid: Cátedra.

DIALÉCTICA: EL ALMA DE LA LÓGICA ESPECULATIVA HEGELIANA

por

José Luis Martínez Hernández

Cuando se piensa en dialéctica, uno de los primeros nombres que vienen a nuestra mente es el de Hegel. Sin embargo, habría que decir, contrariamente a lo que comúnmente se piensa, que su filosofía no es en último término dialéctica, sino especulativa. A pesar de ello, las siguientes líneas se proponen mostrar que, si bien el momento dialéctico no es el más alto, cumple un papel fundamental en el sistema filosófico hegeliano en general y en su lógica especulativa en particular.

De acuerdo con Hegel, el proceso lógico del pensamiento se compone de tres momentos, a saber: el *abstracto* (o del entendimiento), el *dialéctico* (o racional–negativo) y el *especulativo* (o racional–positivo). Nuestro autor aclara que "estos tres lados no constituyen tres *partes* de la lógica, sino que son tres *momentos de todo* lo *lógico–real*"[99], esto es, de toda *cosa* considerada en su verdad. En este proceso lógico, el entendimiento *abstrae* (separa) las determinaciones de lo pensado y las coloca una frente a otra como algo estático y finito. La razón dialéctica, por su parte, *niega* (contradice) estas determinaciones colocándoles sus opuestas para hacerlas pasar de su fijeza a su fluidez, de su finitud a su infinitud. Por último, la razón especulativa *pone* (reconcilia) las determinaciones contrapuestas en una unidad, aprehende *a la vez* la unificación y la separación de las determinaciones como algo positivo. De esta manera, al subsumir la contradicción de las determinaciones como algo afirmativo, el momento especulativo se coloca por encima del dialéctico en el pensamiento hegeliano. Siendo la lógica hegeliana una lógica especulativa, tenemos que detenernos un instante a pensar qué es justamente lo especulativo.

En primer término habría que decir que el concepto de especulación proviene del vocablo latino *speculatio*. En la Antigüedad el verbo *speculare* hacía referencia al acto de observar los astros (una acción que va de

[99] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ramón Valls-Plana, ed. Alianza, Madrid, 1999, § 79, observación, p. 183 (W 8, p. 168). *Cfr.*, también G.W.F. Hegel, *Enciclopedia filosófica para los últimos cursos de bachillerato*, trad. Manuel Jiménez Redondo, MuVIM, Valencia, 2007, § 12, p. 29.

abajo hacia arriba); pero también se refería al acto de observar desde un lugar en lo alto denominado *specula* (una acción que esta vez va de arriba a abajo). Especular alude, pues, en cualquier caso, a la observación atenta de algo, tomando para ello una cierta distancia. En el mundo medieval, la especulación, por su parte, se vio vinculada a *speculum* (espejo), ya que mediante el acto especulativo se concebía a Dios tal como se reflejaba en las cosas del mundo, del mismo modo que la visión se refleja en un espejo.

Sin embargo, con las transformaciones de la Modernidad, la especulación comenzó a tomar un sentido peyorativo y fue cayendo poco a poco en el descrédito. En tanto el mundo moderno había negado la existencia de un orden natural o divino al que simplemente se le tendría que contemplar, planteó la exigencia de transformar la realidad a través de la práctica para generar un orden *artificial* (un mundo propiamente humano). En tanto actividad teórica, lo especulativo desatendía el lado práctico de la existencia. En tanto no había más un orden dado qué contemplar, la especulación se convirtió en cierta manera en algo ocioso para la conciencia moderna.

Aunque ciertamente existen ya algunos intentos por rehabilitar la denominada "razón especulativa" por parte de los racionalistas modernos, no será sino Hegel el que intentará colocar a la especulación en lo más alto del pensar. Llegará a considerar lo especulativo como lo estrictamente filosófico y como la naturaleza misma del pensamiento lógico: "La lógica es [...] en sí misma filosofía especulativa, pues el modo especulativo de considerar las cosas no es sino la consideración de la esencia de las cosas, la cual esencia es tanto concepto puro, es decir, es tanto concepto peculiar de la razón, como naturaleza y ley de las cosas."[100]

Hegel tratará de retomar el sentido teórico (antiguo y medieval) de lo especulativo sin por ello renunciar a la exigencia práctica de la Modernidad. Concebirá, así, lo especulativo como el pensamiento que se distancia de la inmediatez para comprenderla (actividad teórica), pero piensa que esta compresión solo la alcanzará por completo con la conciencia de la entera transformación de dicha inmediatez a través de la libertad guiada por el pensamiento (actividad práctica). En este sentido, es el pensamiento que, a la manera de Dios, no ve en el mundo más que su obra, lo mis-

[100] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia filosófica para los últimos cursos de bachillerato*, § 14, p. 30.

mo que la visión no ve en el espejo más que la imagen que ella posibilita. Es la imagen que reflejándose en un espejo es ella misma en un otro, o es un otro que es ella misma. Así, retomando el sentido de *speculum*, se puede decir que lo especulativo es el pensamiento que, figuradamente, se ve a sí mismo como en un espejo; o el pensamiento que, literalmente, se piensa a sí mismo en el acto mismo de pensar (de esta manera, por ser una relación de sí a sí, el pensamiento especulativo sería el único que se encuentra en completa transparencia consigo mismo).

No obstante, resulta de gran importancia señalar que "el pensamiento" no es entendido aquí como un mero ejercicio intelectual, sino como algo objetivo, como la objetividad misma del mundo. Cuando Hegel habla de pensamiento en la *Ciencia de la lógica* se refiere siempre al pensamiento que ha subsumido al ser, al pensamiento hecho mundo o al mundo hecho pensamiento que reflexiona sobre sí. Para Hegel el pensamiento es siempre pensamiento de un algo pensado, de un *ser* que ha sido subsumido y que él mismo se presenta como pensar. Así, en la "Doctrina del ser" de la *Lógica*, nuestro autor dice precisamente que:

> La *lógica* es la *ciencia pura*, el saber puro [sujeto–objeto] en *su extensión y su despliegue*. El saber puro es la certeza convertida en verdad, *o sea* la certeza no enfrentada ya al objeto, sino que lo ha interiorizado y lo sabe como siendo sí misma, y que *igualmente*, del otro lado, ha abandonado el saber de sí como saber de una cosa enfrentada a lo objetual, sin ser sino la aniquilación de éste; el saber de sí se ha exteriorizado, y forma unidad con su exteriorización.[101]

La lógica hegeliana es la ciencia del pensamiento, el saber científico en el que el sujeto ha *interiorizado* al objeto y este se ha *exteriorizado* en aquel, no quedando más que el pensar en su forma pura. Pero el pensamiento puro en este sentido no es un *a priori*, sino que, por el contrario, es la completa unidad de ser y pensar (en cuanto que nada le queda externo se encuentra en su pureza), y la *Lógica* consistirá precisamente en exponer el completo desarrollo de tal unidad. Si la *Fenomenología del espíritu* había ya mostrado la unidad de ser y pensar, la *Lógica* mostrará la unidad del pensamiento consigo mismo; pero, como se ha dicho, de un pensar que ha subsumido completamente al *ser* (de ahí que en algún

[101] G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica. I. Lógica objetiva, 1. El ser (1812). 2. La Doctrina de la esencia (1813)*, trad. Félix Duque, Abada, Madrid, 2011, p. 215.

momento Hegel afirme que pensamiento objetivo y mundo objetivo son una y la misma cosa).[102]

Aunque si bien se trata de una unidad, ello no implica que se elimine la diferencia. De hecho, ahí reside el meollo del pensamiento especulativo. Este consiste justo en aprehender la unidad *al mismo tiempo* que la diferencia. O como dice Hegel al tratar el fundamento en la *Lógica*: la verdad es la identidad de la identidad y la diferencia, pero también la diferencia de la identidad y la diferencia.[103] El pensamiento especulativo es aquel que logra concebir que una cosa sea ella misma y su contraria de forma simultánea (una cosa es, *a la vez*, lo uno y lo otro de sí misma). Lo especulativo es, pues, el momento en el que, dice Hegel, el pensamiento "aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición".[104]

En este sentido, la lógica formal, al estar basada en la simple figura gramatical de la proposición, no es capaz de pensar que algo sea a la vez idéntico y diferente; solamente afirma o niega algo, pero no ambas cosas a la vez. El carácter unilateral de la proposición hace que esta "no pueda expresar el contenido especulativo [...]. Si, por ejemplo, decimos que 'lo Absoluto es la unidad de lo subjetivo y lo objetivo', es ciertamente correcto; pero sigue siendo unilateral, en el sentido de que solo expresa el aspecto de la *unidad* y pone el acento en ello, cuando en realidad, por supuesto, lo subjetivo y lo objetivo no solo son solo idénticos sino también diferentes."[105] La lógica formal, al detenerse en las determinaciones estáticas y parciales de la proposición, no puede alcanzar la verdad especulativa, que consiste en la mencionada identidad y diferencia de la identidad y diferencia.

A pesar de todo, Hegel considera que la lógica especulativa contiene dentro de sí a la lógica formal como un momento esencial (de hecho piensa que a esta última se le debe considerar como una premisa o una condición necesaria para el desarrollo de la lógica especulativa misma). De modo que no son algo diametralmente contrapuesto, e incluso Hegel va a llegar a decir que si la lógica especulativa prescinde del momento di-

[102] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 24, p. 131 (W 8, p. 81).
[103] G.W.F. Hegel, *The Encyclopaedia Logic. Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Science with Zusätze*, trad. T.F. Geraets, W.A. Suchting y H.S. Harris, Hackett Publishing Company, Indianapolis / Cambridge, 1991, § 121, Agregado, p. 189 (W 8, pp. 248-249).
[104] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 82, p. 184 (W 8, p. 176).
[105] G.W.F. Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, § 82 Agregado, p. 132 (W 8, p. 178).

aléctico se convierte ella misma en lógica formal (dicho de otra manera, la lógica especulativa y la lógica formal solo se diferencian por la mediación dialéctica presente en la primera y ausente en la segunda). Así, la diferencia esencial la hace aquí la dialéctica, pues es esta la que infunde todo movimiento a las determinaciones lógicas.

Con la dialéctica, la lógica especulativa trata de darle dinamismo a la estructura formal de la lógica abstracta. Esta última, al ocuparse de las supuestas "leyes del pensamiento" que, en tanto principios formales, constituyen un conjunto de determinaciones finitas a las que se les considera como algo dado en el pensar mismo, cae en la apariencia de lo inmóvil y considera a tales principios como reglas inherentes a un supuesto pensamiento *en sí*. Al rechazar la dialéctica (y ponerse como límite el principio de no contradicción), la lógica formal detiene el proceso del pensamiento arbitrariamente. De modo que, en cuanto a su contenido, esta lógica ofrece, dice Hegel, tan solo "un hilo exiguo, o los huesos sin vida de un esqueleto, arrojados en desorden."[106] Ante el carácter rígido y estático de la lógica formal, la lógica especulativa incorpora el momento dialéctico para insuflar un alma a lo que en un principio se presenta como inanimado. Con ella busca dotar de vida a lo que por mucho se ha considerado como algo muerto, carente de movimiento. Es la dialéctica la que inyecta vida a las determinaciones del pensamiento, representa la sangre vital de la lógica misma.

Al incorporar la dialéctica como algo esencial, el pensamiento especulativo deja de considerar las determinaciones lógicas como algo estático y, con ello, rechaza la existencia de supuestas leyes del pensar; y si en algún sentido se puede hablar de ellas, las considera como principios del entendimiento que, lejos de ser algo dado de una vez y para siempre, son el resultado de un proceso reflexivo. Ello muestra, por otra parte, que el pensar lógico no es para Hegel algo dado *a priori* y de manera abstracta: "si la lógica no debiera contener desde luego más que formas de pensamiento vacías, muertas, no podría tratarse entonces dentro de ella, en general, de ningún contenido tal como la Idea o la vida."[107] Si la lógica solo contuviera una estructura formal del pensamiento, no encontraría contenido concreto alguno y, por tanto, no podría pensar lo realmente efectivo.

---

[106] G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica,* 4ta. Edición, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1976, p. 31 (W 5, p. 19).

[107] G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica II. La lógica subjetiva. 3. La doctrina del concepto (1816)*, trad. Félix Duque, Abada, Madrid, 2015, p. 317 (W 6, p. 469).

De este modo, la lógica no ha de tratar con determinaciones abstractas y vacías, con leyes presuntamente dadas, sino con determinaciones *reales*, que se movilizan dialécticamente (a través de la contradicción) dando lugar a otras. Sin embargo, cabe hacer aquí una aclaración, pues, de acuerdo con Hegel, se suele considerar a la dialéctica como una habilidad subjetiva de generar contradicción en los conceptos. No obstante, para nuestro autor, en tanto este ejercicio subjetivo se trata de algo externo a los conceptos mismos, no se genera con ello sino una contradicción artificiosa o, de manera más precisa, "una mera apariencia de contradicción" (que es la que, por cierto, se produce con la triada: tesis–antítesis–síntesis).[108]

Creyendo que en eso consiste efectivamente la dialéctica, el entendimiento piensa que, si la contradicción no se da entre las determinaciones, sino que proviene del pensar subjetivo, basta con imponerle límites a este último para anular esta apariencia de contradicción y mantener, con ello, la subsistencia y la verdad de sus determinaciones finitas. Empero, con esta pobre consideración de la dialéctica, el entendimiento mantiene a sus propias determinaciones en su elemento abstracto y las vacía de contenido hasta caer en la completa inmovilización. He aquí la importancia de la dialéctica, pues sin ella no habría un efectivo desarrollo cognitivo. Hegel lo deja ver claro: "Es de suma importancia aprehender y entender correctamente el momento dialéctico. Él es, en general, el principio de todo movimiento, de toda vida, y de toda activación en la realidad efectiva. Igualmente, la dialéctica es también el alma de todo el conocimiento genuinamente científico." [109]

Con todo, nuestro autor no se considera el inventor de la dialéctica,

[108] A pesar de que frecuentemente se le imputa a Hegel el empleo de dicha triada, este la critica explícitamente y se la atribuye en cambio a Kant: "Tampoco, después de que la triplicidad que Kant reencontró por de pronto sólo por instinto, una *triplicidad* todavía muerta, todavía no entendida [*unbegriffene*] [todavía no siendo ella el movimiento del concepto], después de que esa triplicidad, digo, haya sido elevada a su significado absoluto, y con ello haya quedado establecida a la vez la verdadera forma en su verdadero contenido, surgiendo o amaneciendo así el concepto de ciencia, ni tampoco, digo, después de todo eso, puede tenerse por algo científico aquel empleo de esa forma [es decir, de esa triplicidad] por el que esa forma queda convertida en un esquema sin vida, en un esquematizar propiamente dicho [es decir, en algo que en sentido propio no es sino un parecer y aspecto], y la organización científica queda rebajada y reducida a tablas y esquemas". G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Pre-textos, Valencia, 2009, p. 151 (W 3, p.48).

[109] G.W.F. Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, § 81 Agregado, pp. 128-129 (W 8, p. 173).

ni mucho menos. Aprehendida en su forma científica, piensa, tiene su origen en los diálogos platónicos: "la dialéctica de ningún modo es algo nuevo en la filosofía. Entre los antiguos, Platón es llamado el inventor de la dialéctica, y eso es muy correcto ya que es en la filosofía platónica donde la dialéctica se produce primero en una forma que es libremente científica, y por lo tanto también objetiva."[110] Se observa que Hegel distingue entre una dialéctica objetiva, que atribuye a Platón y a la que le da un pleno valor científico; y una dialéctica subjetiva, sin estricta cientificidad, que, como veremos enseguida, atribuye a Sócrates.

En los diálogos platónicos, según nuestro autor, Sócrates muestra la dialéctica en su forma subjetiva, puesto que se maneja mediante la *ironía.* En ellos el maestro de Platón realizaba una serie de preguntas a sus interlocutores (que particularmente eran los sofistas, pero que podría ser la conciencia común en general), para ironizar con sus respuestas y hacerlos admitir lo contrario de lo que en un primer momento habían afirmado como verdadero. Así, Sócrates se centraba principalmente en mostrar la apariencia de verdad que contenían las afirmaciones de la conciencia subjetiva.

Mientras que Platón, por su parte, en sus diálogos estrictamente científicos, no se enfocará, según Hegel, en mostrar las apariencias en las que cae la subjetividad, sino en mostrar la verdad de las cosas mismas, esto es, la naturaleza dialéctica del orden objetivo. Para apoyar su tesis, Hegel cita ejemplos, así nos dice que: en el *Protágoras*, Sócrates conduce a este dialécticamente a afirmar que el saber no puede ser enseñado —para la teoría platónica, no se puede ser preceptor del saber, puesto que este no es sino reminiscencia—, si bien en un principio el sofista había afirmado lo contrario. Mientras que, por el contrario, en el *Parménides*, Platón, ciertamente en voz de su maestro, muestra dialécticamente lo uno en lo múltiple y lo múltiple en lo uno. Así, en su sentido científico, la dialéctica no pretende mostrar que una *cosa* se opone a otra, sino que, como se verá a continuación, toda *cosa* finita siempre se opone a sí misma, que lleva dentro de sí la contradicción. En efecto, para Hegel:

> La dialéctica [...] es este rebasar *inmanente* en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento tal como es, a saber, como su propia negación. Todo lo finito es este superarse a sí mismo. Por ello lo dialéctico con-

[110] G.W.F. Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, § 81 Agregado, p. 129 (W 8, p. 174).

> stituye el alma móvil del proceder científico hacia adelante y es el único principio que confiere *conexión inmanente* y *necesidad* al contenido de la ciencia, del mismo modo que en él reside en general la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito.[111]

La dialéctica es el momento contradictorio que pone en movimiento las determinaciones del entendimiento. Tales determinaciones se presentan en un primer momento como algo fijo, como algo finito; pero en tanto finitas, se niegan a sí mismas, se muestran como algo que no se puede pensar por sí mismo y, por tanto, como perteneciente a algo más: lo infinito. Se trata de una elevación de lo finito *desde* y *sobre* sí mismo. Al mostrar su propia limitación e insuficiencia, su unilateralidad, tales determinaciones finitas se superan intrínsecamente a sí mismas, y en tanto no se trata sino de una autosuperación de las propias determinaciones, se genera un movimiento *inmanente* en el que cada una muestra la necesidad de su superación, siendo precisamente esto lo que le otorga cientificidad al proceso. Y este movimiento inmanente de las determinaciones no puede ser otra cosa que la dialéctica. De modo que en el desarrollo lógico, la dialéctica, como dice Hegel, "constituye el alma móvil del proceder científico hacia adelante".

En el momento dialéctico no es que el pensamiento pase de una determinación dada y finita a otra determinación con el mismo carácter (como pareciera sugerir la triada tesis–antítesis–síntesis), sino que es justo esa determinación finita la que se supera a sí misma en una nueva determinación, que como tal no preexiste, sino que deriva completamente de aquella. Se trata de una negación determinada de lo finito que da origen a su opuesto:

> Lo finito no recibe su limitación del exterior, sino que se suprime en virtud de su naturaleza especial y pasa él mismo a su contrario. Por ejemplo, cuando se dice que el hombre es mortal, se considera la muerte como algo que tiene su razón en circunstancias exteriores, y, según esto, habría en el hombre dos propiedades particulares, la de vivir y *también* la de morir. Pero lo acertado es considerar la vida como tal llevando en sí misma el germen de la muerte y lo finito en general llevando a sí mismo su contradicción y, por lo tanto, como suprimiéndose él mismo.[112]

[111] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 81, p. 184 (W 8, pp. 172-173).
[112] G.W.F. Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, § 81 Agregado, p. 129 (W 8, p. 173).

En tanto cambiante y transitorio, ningún ser finito tiene subsistencia de suyo, ninguno contiene en sí mismo su propio fundamento, por lo que siempre se ve impulsado a ir más allá de sí mismo, con lo que toda finitud termina por convertirse incesantemente en un otro, en su contrario (aunque ciertamente no de modo indefinido). Nada finito se sostiene por sí mismo. De modo que es el propio intento por considerarlo aisladamente lo que nos conduce necesariamente a su otro, a su opuesto, y, con ello, a su desarrollo inmanente.

La dialéctica se trata, pues, de una superación inmanente (esto es, una autosuperación) de lo finito, y solo en esto puede consistir la verdadera demostración científica, que es el objetivo de la *Lógica.* En efecto, la *Ciencia de la lógica* no tiene más objeto que la *demostración racional* del proceder del pensamiento cuando se piensa un algo (que en este caso no es sino el propio pensamiento). La lógica hegeliana trata de exponer, según sus propias palabras, "el reino del pensamiento de una manera filosófica", trata de exhibir al pensamiento "en su propia actividad inmanente o, lo que es lo mismo, en su desarrollo necesario."[113] Según Hegel, cuando el pensamiento piensa un algo lo hace de tal manera que una determinación conduce necesariamente a otra, y cada nueva determinación se muestra más concreta que la anterior, con lo que subsume a aquella que le precede mostrándola más abstracta e insuficiente, y así hasta alcanzar un todo acabado y coherente.

Se trata entonces de un entramado en el que cada determinación remite a otra, y en el que cada una solo adquiere sentido dentro del movimiento general del conjunto. Cada una de ellas es un momento necesario del proceso, pero tomada aisladamente constituye tan solo una abstracción que no se sostiene por sí misma, pues lo único verdadero y subsistente de suyo es el proceso en su conjunto. Únicamente el movimiento entero de las determinaciones puede dar cuenta del algo pensado.

Como se ha puesto de manifiesto, es justamente la dialéctica este *movimiento inmanente* de las determinaciones que, en su propia insuficiencia, dan lugar a otras que las contienen y las superan, esto es, a determinaciones que subsumen a las anteriores dando cuenta de las mismas y explicando su limitación interna. En este sentido, la lógica hegeliana intenta llevar a cabo el despliegue conceptual necesario para concebir especulativamente lo pensado, y termina por mostrar que dicho despliegue

[113] G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica,* Solar, p. 31 (W 5, p. 19).

no puede ser más que un movimiento dialéctico. Movimiento que, lejos de antecederle en su actividad, es algo con lo que el pensamiento *se encuentra* inevitablemente cuando trata de pensar algo científicamente. De modo que, al constituir el necesario proceder bajo el que se desarrolla el pensamiento especulativo en su movimiento inmanente, la dialéctica se muestra como el alma misma del conocimiento científico.

Bibliografía

— Di Giovanni, George (ed.). (1990). *Essays on Hegel's Logic.* State University of New York Press.

— Hegel, G. W. F. (1976). *Ciencia de la lógica,* 4ta. Edición, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar/Hachette.

— Hegel, G. W. F. (1986). *Wissenschaft der Logik. I. Die objektive Logik (erstes Buch),* Werke 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

— Hegel, G. W. F. (1986). *Wissenschaft der Logik. II. Die objetive Logik (zweites Buch) und Die subjektive Logik,* Werke 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

— Hegel, G. W. F. (1991). *The Encyclopaedia Logic (with the Zusätze),* trad. T. F. Geraets, W. A. Suchting, y H. S. Harris. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

— Hegel, G. W. F. (1999). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* trad. Ramón Valls Plana, ed. Madrid: Alianza.

— Hegel, G. W. F. (2007). *Enciclopedia filosófica para los últimos cursos de bachillerato,* trad. Manuel Jiménez Redondo. Valencia: MuVIM.

— Hegel, G. W. F. (2009). *Fenomenología del espíritu,* trad. Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre–textos.

— Hegel, G. W. F. (2011). *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva. 1. El ser (1812). 2. La doctrina de la esencia (1813),* trad. Félix Duque. Madrid: Abada.

— Hegel, G. W. F. (2015). *Ciencia de la lógica. II. La lógica subjetiva. 3. La doctrina del concepto (1816),* trad. Félix Duque. Madrid: Abada.

— Mure, G. R. G. (1953). *A Study of Hegel's Logic.* Oxford: Clarendon Press.

LA LÓGICA COMO ACTUACIÓN DE LA LIBERTAD. REFLEXIÓN & SISTEMA ENTRE LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* & LA *CIENCIA DE LA LÓGICA*

por

Leonardo Mattana Ereño

1. La negatividad como fuente de la libertad: el sentido del saber fenomenológico

Para comprender la lógica hegeliana como una lógica de la libertad, es necesario indagar la negatividad y la reflexión como núcleo de la dialéctica. En tal sentido, podemos recordar como al centro del concepto de negatividad se encuentra el principio de libertad subjetiva. Esta orientación marca profundamente la filosofía hegeliana desde sus comienzos y, lo que es más importante, se traduce en un plano lógico y teórico siempre más sólido. Hegel desarrolla una propuesta filosófica que intenta conjugar la unidad de lo absoluto con la libertad del sujeto[114]. Con respecto a esto, podemos recordar un texto temprano, de 1801, la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*[115], en el que, a pesar de tratarse de un escrito público cuya función era principalmente la de tomar partido por la filosofía de Schelling, Hegel reduce ya el papel de la intuición intelectual y descarta un acceso inmediato al conocer infinito, a través de formas de saber privilegiadas como era el arte para Schelling[116]. Este punto contiene el germen del desacuerdo entre Hegel y Schelling porque implica que el sujeto puede expresar lo absoluto en figuras de la subjetividad[117]. El

[114] Cierto es que Hegel critica las filosofías de la reflexión y del entendimiento finito (a saber, principalmente, desde su perspectiva y la de Schelling, las de Kant y Fichte), pero aun así, desde los años de Jena, Hegel intenta apropiarse de sus instrumentos teóricos para utilizarlos en el desarrollo de su propuesta para una filosofía del conocer infinito y especulativo.

[115] Para las referencias a la obra de Hegel se utilizará la edición académica de las obras completas (*Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg, 1968) y se hará referencia a ella con el número de volumen, y el número de página (p.ej. GW 4, p. 12). Al lado de la referencia a esta edición, se indicará, si procede, también la edición castellana consultada, con el año de publicación y el número de página. De estas ediciones se dará detalle en la bibliografía.

[116] Cf. Ludwig Siep, *El camino de la Fenomenología del espíritu*, Anthropos, Barcelona, 2015, p. 37.

[117] Literalmente Hegel habla de "*construir lo absoluto en la conciencia*" (GW 4, p. 11

objetivo de Hegel en estos años es construir una lógica que recoja las determinaciones del entendimiento finito para poder acceder a la verdadera filosofía; se trataría de una lógica de matriz escéptica que cumple una aniquilación (*Vernichtung*) de las formas del conocer finito. El sujeto, en este proceso de reflexión, asume la tarea de articular figuras subjetivas para alcanzar, aunque por vía negativa, lo absoluto. Se trata, por tanto, de una negatividad asumida (*aufgehoben*) a través de la conciencia y que así permite a esta desplegarse en la realidad.

Esta orientación se consolida y se explicita hasta constituirse como el objetivo mismo de la *Fenomenología del espíritu*: en esta obra, la conciencia se va enfrentando a diversos tipos de experiencias, desde las más elementales y cotidianas hasta las más complejas de carácter histórico, pero en todo caso haciendo hincapié en el trabajo de la conciencia, en su despliegue a través de la mediación y la reflexión, para alcanzar el saber-se de sí misma en las experiencias a las que ella se enfrenta. Al comienzo de la *Fenomenología*, la conciencia se encuentra en un territorio desconocido, pero no solo en relación al contenido al que ella se enfrenta, sino más bien en relación al grado de verdad que la conciencia tiene de su saber. El acto de apropiación de la experiencia está doblemente atravesado por la negatividad, porque transforma ambos términos de la relación: la conciencia cambia en cuanto se abre a otro, pero también cambia el saberse de sí misma en la relación, constituyendo al objeto como objeto de la conciencia[118]. Se trata, por tanto, de una libertad radical ya que surge en la conciencia, como exigencia de saberse a sí misma, pero al mismo tiempo no garantiza de que, al final del recorrido fenomenológico, tal exigencia pueda ser efectivamente satisfecha. Por eso, Hegel, en la introducción de la obra de 1807, escribe que la conciencia tiene ante sí "*un camino de duda o, dicho más propiamente, camino de la desesperación*"[119] porque "*de lo absoluto ha de decirse que es, esencialmente,* resultado, *y que hasta al* final *no es lo que es en verdad*"[120]. Pero esta inquietud de la conciencia no contiene un significado existencial[121]. No se trata de sentir el tem-

[1989, p. 11]), a saber, bajo formas de la subjetividad, aunque fuese solo en vistas de mostrar su finitud.

[118] Cf. Volker Rühle, *El Prólogo Hegel a la Fenomenología del espíritu*, en F. Duque (ed.), *La odisea del espíritu*, Ediciones Círculo de Bellas artes, Madrid 2010, p. 29.

[119] GW 9, p. 55 [trad. Antonio Gómez Ramos, Abada, Madrid 2010, 149].

[120] GW 9, p. 19 [2010, 75].

[121] Este aspecto sería en fondo marginal ya que, al fin y al cabo, la inquietud de la conciencia no está del todo exenta de una cierta ficción metódica. La *Fenomenología del espíritu* presenta constantemente un doble punto de vista: por un lado, el de la con-

blor y temor de esta conciencia que se encuentra en un lugar inhóspito, sino de comprender que este comienzo abrupto (y aparentemente poco sistemático) tiene una razón más compleja: a saber, poder eliminar la separación entre sujeto y objeto que marcaba la relación del conocer en las filosofías de la reflexión. Por ello, el periplo fenomenológico, aunque a menudo leído como un *Bildungsroman*, responde a una exigencia teórica más profunda: no se trata de que la conciencia llegue a *ser* lo absoluto porque "*esta historia de la autoconciencia no constituye ninguna historia real; sino que más bien es una exposición sistemática de la génesis ideal de la subjetividad*"[122]; a saber, las experiencias a las que la conciencia se enfrenta no son "*las facultades y las capacidades del espíritu humano como tales, sino sus maneras de tener-por-verdadero*"[123]. Por ende, la función de la conciencia es la de interiorizar las experiencias, eliminando su exterioridad: la conciencia se sabe a sí misma como el elemento reflexivo que ha mediado todos los contenidos y los ha "preparado" para un saber especulativo. En tal sentido, la *Fenomenología* sigue siendo un ejercicio de escepticismo, en el que no se hace sino reconocer la finitud (si bien de forma mucho más compleja) de experiencias concretas (esto es, finitas) liberándolas de su condición y transformándolas para que puedan ser tratadas científica y especulativamente en la *Lógica*. Pero, por otro lado, no solamente las cosas eliminan su exterioridad, sino que también la conciencia supera la separación con respecto a los objetos y reconoce su saber como saber-se de sí misma a través de esos objetos.

Este proceder es lo que Hegel llama proposición especulativa. En esta proposición, el sujeto se "vuelca" en el predicado y este a su vez hace lo mismo en el sujeto: este doble movimiento se puede definir como un momento de cruce entre una lógica de subsunción del sujeto en el predicado y una lógica de inhesión del predicado al sujeto. Por tanto,

> el sujeto, a su vez, no se limita a recibir al predicado como si nada le fuera en ello, al modo de una base inmóvil sobre la que corren y se afanan, como "accidentes" suyos, las deter-

---

ciencia en este tortuoso camino y, por el otro, una mirada externa que corresponde al *Wir* (al *nosotros*, es decir al mismo Hegel) que se coloca al final del recorrido y que, por tanto, lo conoce en su totalidad. Habría que añadir, por lo demás, que Hegel recurre con una cierta frecuencia a ese punto de vista externo para "ayudar" a progresar a la conciencia estancada en sus figuras.

[122] Klaus Düsing, *Fenomenología y lógica especulativa. Indagaciones sobre el "saber absoluto" en la Fenomenología de Hegel* en F. Duque (ed.), op. cit., p. 300.

[123] K. Düsing, op. cit. p. 298.

> minaciones que se predican de él. Al contrario, el sujeto mismo *reflexiona*, reniega de su presunto sentido exclusivo y se disemina por y en su contenido (ésta es la verdad de la famosa proposición: *omnimoda determinatio est existentia*), para buscar su verdad en él.[124]

Pero la verdad de este doble movimiento no está en ninguno de los dos términos o en un contenido particular, sino que es el movimiento mismo; a saber, el sujeto y el predicado se quitan y son asumidos por la reflexión que el movimiento constituye. De hecho, Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, procede, a menudo, por proposiciones especulativas: es mediante estas que las figuras son asumidas por la conciencia y se suceden unas tras otras. En la proposición especulativa, se explicita la negatividad reflexiva como motor de la dialéctica: esto es, como el elemento que da lugar y acompaña a todo pensar. En tal sentido, la proposición especulativa apunta a una superación de la antinomia kantiana a partir de las proposiciones que la componen. Como bien dice Jean Hyppolite, en la antinomia kantiana se mostraba solamente la fijación del sujeto, pero se dejaban subsistir las determinaciones predicativas sin problematizarlas, y por tanto todo el peso del problema caía en la aplicación incorrecta que el sujeto habría hecho de las categorías[125]. Sin embargo, la proposición especulativa no se conforma con mostrar y remover la fijación del sujeto, sino que también pretende remover la fijación del predicado. Pero si esta proposición es lo que permite el proceder dialéctico en el camino de la conciencia, hemos de observar que, en su movimiento, la proposición transforma y descentra tanto el objeto como el sujeto. Es importante hacer hincapié sobre este aspecto para evitar una interpretación incorrecta del capítulo final de la *Fenomenología*, es decir, del saber absoluto. Este último capítulo, tan difícil y enigmático, no puede ser explicado detalladamente en este contexto, pero sí debemos al menos evitar los malentendidos más evidentes. En primer lugar, saber *absoluto* no quiere decir nada parecido a un saber que sabe todo sobre el mundo y las cosas: al final de la *Fenomenología* no tenemos una conciencia que, después de haber atravesado el mundo y la historia, pueda erguirse sobre él y dominarlo. Cuando Hegel escribe que lo absoluto es resultado y, por ende, la verdad está al final del proceso, no está diciendo que lo absoluto se haya "vaciado", o ni siquiera realizado, en la conciencia. Al contrario, el saber absoluto[126]

[124] Félix Duque, *La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, p. 555.
[125] Cf. Jean Hyppolite, *Logique et existence*, Puf, París, 1991, p. 192.
[126] La etimología de absoluto nos ayuda en este sentido: *ab-solutus* es algo desligado,

revindica su autonomía con respecto a la conciencia misma, a pesar de que ha sido esta la que ha realizado el recorrido fenomenológico (aunque claro está, siendo, desde siempre, incluso antes de saberlo, espíritu). En este último momento, tendríamos una articulación del saber en la que los contenidos han sido interiorizados y están mediados por la reflexión. El saber absoluto es *"el pensamiento del pensamiento al mismo tiempo que el pensamiento de todas las cosas"*[127], a saber, de todas las experiencias que la conciencia fenomenológica ha ido encontrando, pero siempre bajo la forma de su tener por verdadero. Claro está, la objeción recurrente al recorrido de la obra hegeliana es: ¿por qué Hegel elige esas experiencias (sobre todo en lo que concierne a las históricas) y no otras? Es cierto que la elección y el orden de esas figuras podrían ser diferentes (aunque para Hegel hay una coherencia interna y no se trata claramente de casualidades) pero, como hemos recordado, lo importante de esos momentos no es el contenido sino su ser-verdad para la conciencia, es decir el saber que esta tiene de ellos. La conciencia se constituye, mediante su negatividad, en la experiencia de las figuras y por tanto el resultado final no es más que el pensamiento que, eliminadas las exterioridades, se sabe a sí mismo y es la condición de posibilidad para un saber especulativo: este pensamiento es la reflexión en su más alto grado, una reflexión que después de las múltiples mediaciones ha recobrado la simplicidad (aunque no la inmediatez, evidentemente) que le permite ser pensada como lógica, es decir que le permite *introducir* al sistema.

Pero, ¿cómo se realiza esa transición entre el saber absoluto de la *Fenomenología* y el comienzo de la *Lógica*? O mejor, ¿cómo retomamos el final de la supuesta introducción al sistema como comienzo de la primera parte del sistema mismo?

2. De la *Fenomenología* a la *Lógica*: la quietud del espíritu

Para responder a las preguntas apenas formuladas, creo que lo mejor es buscar respuestas en los textos del mismo Hegel, y en particular en el

suelto, liberado. El saber absoluto por tanto sería algo así como un saber que se sabe a sí mismo como desligado de las ataduras de un saber empírico, finito o psicológico. Cf. Martin. Heidegger, La *Fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza Universidad, Madrid, pp. 22-32.

[127] Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1974, p. 520.

prólogo de la *Fenomenología* (como sabemos, escrito al final de la redacción de la obra) y en la introducción de la *Lógica*:

> Con esto se concluye la Fenomenología del Espíritu. Lo que el espíritu se depara en ella es el elemento del saber. En este se expanden los momentos del espíritu en la *forma de la simplicidad* que sabe a su objeto como siendo ella misma. Esos momentos no están ya disociados en la oposición de ser y saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero en la forma de lo verdadero, y su diversidad es solo diversidad de contenido. Su movimiento, que se organiza en este elemento para resultar en un todo, es la *Lógica* o *filosofía especulativa*.[128]

La *Fenomenología del espíritu* termina en el momento en que sujeto y sustancia coinciden porque se encuentran en su más alto grado de mediación recíproca; esta mediación no es otra cosa que el saber, y este saber, como saber absoluto, ya no presenta una desigualdad entre sujeto y objeto, sino que se despliega en su unidad simple. Pero esta simplicidad no implica inmediatez: al contrario, la unidad del saber es una unidad mediada, es una simplicidad dada por la comprensión y asunción de las múltiples diferencias. Por eso, como escribe Hegel, si hay diversidad se debe solo al contenido, porque en lo que respecta a la forma, y por tanto al modo de conocer de la conciencia, se ha alcanzado la unidad entre la conciencia y su saber. Esta unidad es el todo que, eliminando la inmediatez, puede ya introducir al pensamiento especulativo.

La misma cuestión nos es presentada por Hegel en la introducción de la *Ciencia de la Lógica*, donde escribe, refiriéndose a la *Fenomenología del espíritu*, que

> El saber absoluto es la verdad de todos los modos de conciencia porque, tal como sacó a la luz el curso de esta, solo en el saber absoluto se ha disuelto perfectamente la separación entre el objeto y la certeza de sí mismo, viniendo a ser la verdad igual a esta certeza, así como esta certeza igual a la verdad.[129]

Ambos fragmentos están escritos desde el punto de vista del resultado, y ambos insisten sobre el carácter introductorio que la *Fenomenología* tiene en relación a la *Lógica*. Este último aspecto es fundamental a la hora de

---

[128] GW 9, 30 [2010, p. 95-97].
[129] GW 11, pp. 20-21 [trad. Félix. Duque, Abada, Madrid 2011, pp. 198-199].

entender la obra de 1807 en su conjunto: es cierto que esta función al entero sistema queda solo parcialmente acometida, y esto ocurre particularmente por la grande cantidad de contenidos que son incluidos en la obra y que terminan desdibujando su contrapunto más puramente teórico; pero sin considerar este aspecto estructural es fácil caer en malentendidos en torno a la relación entre la *Fenomenología* y el resto del sistema. Como hemos dicho antes, para Hegel, una introducción tiene el significado de aclaración previa, de preparación de un contenido que posteriormente (no ya en un sentido cronológico, sino lógico) debe ser tratado en su contexto más propio. En este caso, la introducción tiene la función de quitar la inmediatez de todo saber: por un lado, hay una inmediatez que tiende a reproducir la separación entre el sujeto y el objeto, y que es típica del saber empírico y de las ciencias particulares; pero, por otro lado, también es necesario quitar la inmediatez de un saber alcanzado sin reflexión, a través de un "*pistoletazo*"[130]. En relación al primer caso, una introducción, por tanto, constituye más bien la *pars destruens*: a saber, tiene que someter todas las oposiciones a la mediación para mostrar como aquellas tienen su verdad solamente en su superación. Se trata, y esta es la tarea de la *Fenomenología*, de reconfigurar las experiencias de la conciencia en una forma que sea adecuada al pensamiento especulativo. Sin embargo, en relación al segundo caso, la introducción tiene por objetivo eliminar el salto que habría entre una conciencia natural y la unidad de lo absoluto. Justamente criticando a Schelling, Hegel notaría que es imposible alcanzar esta unidad sin recurrir a las formas de la subjetividad y desarrollarlas hasta construir lo absoluto a partir de las mismas. Este doble objetivo encuentra su síntesis precisamente al final de la *Fenomenología*, y ya como transición entre esta y la *Lógica*[131]: la conciencia ha hecho propias las experiencias a las que se enfrentaba y además las puede expresar bajo una forma de saber racional; de este modo, la filosofía (y ya no una cierta forma de religión como en el joven Hegel o el arte, como en Schelling) es el grado más alto del saber[132]. El espíritu hace experiencia de sus contenidos,

---

[130] GW 9, 24 [2010, p. 85].

[131] En realidad, las delimitaciones son escurridizas: en cierto modo, la *Fenomenología* ya es *Lógica* y al mismo tiempo, sigue habiendo la posibilidad de una experiencia de la conciencia en la *Lógica*. Cf. Emmanuel Cattin, *Situation de la logique*, en Bernard Mabille, Jean-François Kervégan (eds.) *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, CNRS editions, París 2012, pp. 65-78.

[132] En un agudísimo ensayo sobre la *Fenomenología del Espíritu*, Heidegger escribe que hay que desconfiar sobre todo de aquellas filosofías que insisten sobre la separación de lo absoluto, incluso con la intención de elevarlo porque esto no sería otra cosa que deponerlo como absoluto, mediarlo externamente y reducirlo a una cosa. Por

se despliega a través de estos hasta asumirlos y recogerlos en la unidad de su saber y, en esa unidad, el espíritu se ha aplacado y ha alcanzado la quietud que permite dar comienzo al saber especulativo.

3. La problematicidad del inicio: contra una lógica de presupuestos

El final de la *Fenomenología* nos ayuda a comprender el sentido de su transición hacia la *Lógica*, pero no la realiza completamente: es necesario dar un paso más para entender el sentido y la función de las primeras categorías (ser, nada, devenir) de la *Ciencia de la Lógica*, y justamente para comprenderlas en el marco de un saber ya no fenomenológico, sino científico. En tal sentido, al comienzo del primer libro de la *Lógica objetiva*, Hegel redacta un texto preliminar que lleva por título: ¿Por dónde *ha de hacerse el inicio de la ciencia?* La pregunta concierne al problema del inicio, ciertamente, pero sobre todo del inicio de la ciencia, y más específicamente de la ciencia pura, es decir, de la lógica. Un inicio hipotético, causal o provisional, tal como era el caso de la *Fenomenología* (de hecho, recordemos el subtítulo de la obra de 1807: *ciencia de la experiencia de la conciencia*) está indiscutiblemente vetado. La alternativa puede ser por tanto ¿un ser o un hecho indiscutiblemente verdadero y necesariamente fundamentado desde el principio, (por ejemplo, Dios) y a partir del cual deducir todo lo demás? La pregunta, retórica de por sí, nos vale para dejar bien claro que no es esa la opción de Hegel. De nada hubiera servido la *Fenomenología* y su función introductoria al sistema si, llegados a los albores de la Ciencia, nos pudiésemos conformar con tomar, otra vez, un objeto particular de la metafísica tradicional. Hegel escribe que "*el saber puro, recogido en esta unidad, ha asumido tanto toda referencia a otro como la mediación, y es inmediatez simple*"[133], es decir que, en el saber absoluto, el sujeto, ya plenamente desplegado como espíritu, tiene igual acceso a toda experiencia, y ha realizado la mediación en todas y en cada una de ellas hasta recogerlas en una unidad que constituye, por tanto, un momento de simplicidad e inmediatez. Lo máximamente mediado se vuelve inmediato porque ha alcanzado el grado en el que los términos de la oposición que estaban sujetos a la constante mediación se han disuelto en ese saber absoluto. Aun así, esta "*inmediatez simple es ella misma una ex-*

lo contrario "*lo absoluto está ya en sí y para sí con nosotros y quiere estar con nosotros* (parousía*)*" (M. Heidegger, *El concepto de experiencia de Hegel* en *Caminos de bosque*, Alianza editorial, H. Cortés y A. Leyte (eds.), Madrid, 2010, p. 102).

[133] GW 11, 33 [2011, p. 215].

presión propia de la reflexión [...] *en su expresión verdadera, esta inmediatez simple es el ser puro, o es ser en general; ser, nada más, sin ninguna determinación y plenificación ulteriores*"[134]. Con esto, Hegel pretende decir que todo inicio de la ciencia no puede corresponder con un inicio natural y que, por tanto, este siempre es reflexionado; por otro lado, al igual que no es posible presuponer un inicio natural empírico, tampoco es posible presuponer un objeto suprasensible que fundamente todo lo demás. No queda, por ende, que una unidad que tiene referencia a todo lo que contiene en sí, pero que en sí misma es absolutamente indeterminada, a saber, el ser puro. Este ser puro nos introduce en el círculo de la ciencia, dentro del cual todo ha de moverse, pero al estar al inicio y "*al estar carente de contenido, no llega aún a ser de verdad conocido, pues él* [el ser] *está al inicio, es decir antes todavía de la ciencia*"[135]. El saber puro, esto es, la filosofía como Ciencia, "*no da más que esta determinación negativa: que el inicio debe ser abstracto*"[136]. En cierto modo, si la *Fenomenología* terminaba sin ningún contenido particular, también la *Lógica* presenta, en su comienzo, un inicio que en realidad ya ha acontecido. El elemento que ocupa el espacio lógico de esta transición viene a ser pura negatividad: esta es, para Hegel, aquello que más adecuadamente se corresponde con lo absoluto. Ahora bien, es cierto que también la conciencia del saber fenomenológico estaba marcada por una negatividad, pero, en ese caso, la negatividad era la marca de la exterioridad y de la desigualdad de la relación entre el sujeto y su objeto; aquí, sin embargo, la negatividad es el advertirse del pensamiento mismo. Se trata de una negatividad absoluta, que por ser precisamente ab-soluta (a saber, completamente desligada y sin referencia), pasa a ser (o mejor dicho, ya ha pasado a ser) reflexión, mediación que mantiene vivo el pensar incluso en las categorías más escurridizas, como aquellas que están en el límite mismo de la pensabilidad. La negatividad misma es el movimiento inicial que ha de concebirse ya como correspondencia y equivalencia del acto del pensar y de lo pensado. Este es el pensamiento del inicio: es un vértigo que deja una marca, que es no susceptible de ser reproducido como tal, porque esto implicaría separar lo que está unido desde siempre, pero que tampoco puede ser ignorado porque si existe la posibilidad de un saber filosófico, es justamente gracias a ese gesto inicial, necesario cuanto fuera de alcance. Al igual que la proposición especulativa asumía sus términos y tenía su verdad en el movimiento de mediación

---

[134] Ídem.
[135] GW 11, 35 [2011, 217].
[136] GW 11, 36 [2011, 218].

de aquellos, también el pensamiento del inicio responde a la misma dinámica: es imposible demostrar la verdad de cada uno de los momentos que componen la unidad del pensar porque si intentásemos hacerlo nos quedaríamos con meras reflexiones exteriores: "*el Inicio no es ni el ser ni la nada, ni la intuición (el pensar vacío) ni lo intuido (el pensamiento puro), sino el* movimiento *en el que ambas parejas (aquí, da exactamente igual hablar de un par o del otro) se vuelcan e intercambian función y sentido, ya de siempre*"[137]. Este movimiento impone un planteamiento radical contra toda lógica de presupuestos y del pensamiento separado de la realidad porque introduce el principio de mediación en el origen, pero de un origen borrado, del que no podemos dar cuenta. No existe la posibilidad de un pensar vacío, sin objeto, así como no es posible un pensamiento puro, a saber, un pensado sin la acción de pensar; pero, y esto es importante, la imposibilidad de considerar un inicio del pensar que no sea ya un movimiento no tiene que ver con una posible anterioridad de esos términos inanalizables con respecto a la mediación: no se trata de que sean anteriores cronológicamente, y ni siquiera lógicamente; se trata, más bien, de que la mediación, que es el inicio del pensar, se desborda con respecto a los términos, esto es, que en el momento en que intentamos pensarlos por separado, nuestro pensamiento ya ha recorrido todas los puntos de la relación y, por tanto, se ha constituido ya como un pensamiento reflexivo[138]. En cierto modo, no podemos abrir la caja de Pandora del pensamiento y pedir que todo salga en el orden que nos gustaría: esto hay que hacerlo siempre después, (¿no es acaso este el perenne retraso de la filosofía?) y siempre reflexivamente. Ahora bien, el movimiento inicial del pensamiento, desbordado respecto a sí mismo y en su indisoluble unidad, adquiere concreción y determinidad como sujeto, a la vez que este se constituye a partir de esa negatividad. Claro está que este sujeto no es el sujeto empírico y tampoco un sujeto meramente lógico (de una lógica subjetiva formal). Si quisiéramos buscar alguna afinidad con este movimiento en el que el sujeto se constituye a partir de la negatividad, deberíamos hacerlo más bien en Fichte. No tanto en la posición del sujeto tal como puesto en el primer principio de la *Grundlage* (algo que en realidad vale solo, aquí también, como justificación lógica, y por ende reflexiva), sino ya en el tercer principio, que es el que da lugar a un ser determina-

[137] F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit. p. 608.

[138] De hecho, cada uno de los términos puede ser pensado solo reflexivamente (exactamente como estamos haciendo ahora, mientras escribimos sobre ellos) y, por tanto, tienen su verdad en su asunción reflexiva.

do[139]. El Yo divisible que se constituye por oposición, esto es *negativamente*, a un No Yo también divisible es un sujeto que reúne el lado práctico y el teórico. Hegel cambia el contexto y el lenguaje (¡de lo contrario no habría sido necesaria la *Fenomenología*!), pero conserva ese giro especulativo en el que el verdadero inicio está situado en la determinidad y que desecha, por tanto, un pensamiento previo a cualquier situación concreta. Hay pensamiento donde hay sujeto y este sujeto es el punto de concreción en el que pensamiento vacío y pensamiento puro dejan de ser abstracciones. El sujeto está por tanto *sujeto* al pensar, está anclado en la negatividad que lo constituye y pasa a ser un pensamiento determinado; pero esta negatividad no es un mero signo lógico, sino que es la marca mediante la cual el pensamiento es ya, desde siempre, un contragolpe con respecto a la substancia. La negatividad es ya mediación entre pensamiento y substancia: no es unilateralmente la inmediatez de la naturaleza, ni tampoco la existencia de un pensar que gira en un vacío atemporal. La negatividad es el movimiento que se tematiza en la reflexión. Dicho de otro modo, la reflexión es la negatividad que se constituye como figura inicial del pensamiento determinado: el sujeto está marcado en su constitución por su decidirse a pensar. La reflexión, y por ende todo pensar, es un acto libre.

En momentos en los que se plantean cuestiones tan capitales como *por dónde ha de hacerse el inicio de la ciencia*, la reflexión se revela como el núcleo del pensamiento hegeliano, y esto implica la permanencia de un resto reflexivo en todo proceso lógico. Pero este resto no ha de entenderse como un incómodo residuo que se resiste al inexorable avanzar lógico de un pensamiento extraño al sujeto y a la realidad, sino más bien como el carácter más íntimo de la inquietud del pensar que impide que el proceso dialéctico tienda a cerrarse[140]. Esto implica que la reflexión, en cuanto producto y posibilidad generados por el inicio del pensar, siempre va a estar presente, incluso en los momentos más rarefactos de la *Lógica*, bajo la forma de una reiteración constante de su gesto constituyente; la

[139] Cf. Fichte, *Werke I*, ed. Immanuel Hermann Fichte, 8 vols. Berlín 1845-1846, *Band I, Zur theoretischen Philosophie*, p. 109 [*Basamento de la Doctrina de la ciencia*, trad. J. Cruz Cruz, Aguilar, Buenos Aires, 1977, p. 26]. También cf. Juan Cruz Cruz, *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*, EUNSA, Navarra 2003, pp. 118-125, para una explicación clara y esencial de estos pasajes.

[140] Aunque no de grande ayuda en el respecto filológico, es interesante el libro de Jean-Luc Nancy, *Hegel. L'inquietude du negatif*, Hachette, París, 1997, en el que se insiste particularmente sobre la cuestión de la inquietud como esencia más íntima de todo el pensamiento hegeliano.

reflexión es el método de la *Lógica*, solo que este método no es exterior a la Cosa del pensar, sino inmanente a la misma, no es orientación previa sino más bien un eje de articulación en torno al que las determinaciones tienden a desarrollarse y a resolverse[141]. En cuanto resto, la reflexión descentra las determinaciones a medida que se van consolidando y vuelve a poner en discusión las identidades que se conforman en el proceso lógico. Sin ese resto reflexivo, la lógica no sería más que una lógica formal. Esta negatividad corresponde en su raíz más profunda con la subjetividad que animaba la filosofía hegeliana desde sus comienzos, pero ya no se trata de una reflexión que simplemente separa, a saber, una exterioridad, sino que ha sido transfigurada hasta el punto de ser la condición de posibilidad de todo pensar.

Pero volviendo al texto de la *Lógica*, hemos de destacar que las primeras categorías del ser son un tránsito entre un inicio (ser y nada), del que no se puede hacer otra cosa que advertir su haber ya sido y que puede justificarse solo reflexivamente, y un pensamiento capaz ya de ponerse en marcha (de devenir, pero en realidad ya como devenido) y de dar lugar a sus determinaciones. En cierto modo, la única forma de entender descriptivamente el pasaje entre ser-nada-devenir y ser determinado es posponer levemente el inicio de la *Lógica* con respecto al comienzo del texto[142] y comprender que en ese pasaje se elimina toda interferencia de cualquier aportación exterior y se entra plenamente en el objeto de la ciencia, asumiendo también la reflexión como elemento que le es esencial.

¿Qué tenemos entonces al inicio de esta *Lógica*? ¿Tal vez lo mismo que al final de la *Fenomenología del espíritu*? Es cierto que hay parecidos entre el final de una y el comienzo de la otra, pero no es lo mismo. Al saber absoluto se había llegado mediante una experiencia de la conciencia que a lo largo de su recorrido había ido interiorizando aquello a lo que se enfrent-

---

[141] Sobre esta cuestión fundamental y, justamente en relación al problema de la subjetividad, Cf. Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1976, p. 313 y ss.

[142] El comienzo (que no ya el inicio) de la *Ciencia de la Lógica* fue objeto de críticas desde su publicación y en numerosas ocasiones se ha destacado la imposibilidad de pensar esa articulación entre ser, nada y devenir. Para integrar la interpretación aquí dada y profundizar en esta problemática, remito al excelente texto de Dieter Henrich, *El comienzo de la Lógica* en *Hegel en su contexto*, Monte Ávila, Caracas, 1990, pp. 61-74 y también al volumen, Jöel Biard, Daniel Buvat, Jean-François Kervégan, Jean-François Kling, Alain La Croix, André Lécrivain, Michel Slubicki, *Introduction à la lecture de La science de la logique de Hegel. L'être*, Aubier-Montaigne, París, pp. 35-44.

aba. Se trataba de un catálogo muy rico y potencialmente aún ampliable pero que mantenía un notable índice de exterioridad y que requería de algunas "ayudas" para progresar hasta su meta. Esto significa que el saber absoluto es en parte un resultado artificial y que ha utilizado un método "reconstructivo" (y por tanto, a *posteriori*): la *Fenomenología* representa "*el trabajo de lo negativo*"[143], esto es, la potencia de lo negativo ya aplicada a una relación de la conciencia natural, cargada de presupuestos; sin embargo el comienzo del pensar muestra la potencia de lo negativo, es su constituirse como tal. Esto implica, por otro lado, que lo absoluto asume un diverso significado en las dos obras: en la *Fenomenología*, lo absoluto no deja de ser un *presupuesto* que hay que justificar mediante y en figuras de la conciencia, mientras que en la *Lógica* lo absoluto está ya puesto, en su unidad simple, para ser desarrollado inmanentemente. El inicio de la lógica es ya un pensar especulativo, es decir un pensar que se sostiene por sí mismo y que es capaz de encadenar sus determinaciones a través de su motor dialéctico: este es la reflexión, pero no ya exterior sino asumida e interiorizada, introducida en el punto más decisivo, en el momento mismo en el que da lugar el inicio del pensar. Entonces, si el inicio de la *Lógica* no está basado sobre una serie de presuposiciones, cabe considerar que no pueda fundar, en sentido fuerte, el contenido lógico, (es decir, de forma tal que todas sus determinaciones se puedan deducir automáticamente); esto tiene una implicación de considerable relieve: si no hay peso sobre el inicio tampoco puede haber obsesión por el origen y, por ende, las críticas hacia el pensamiento de Hegel como una filosofía de la totalidad y la identidad, son más bien carentes de sentido. Al igual que en la *Fenomenología* (y aquí sí hay una similitud entre las dos obras), la *Lógica* tampoco demuestra nada en sus comienzos, sino que invierte todos sus esfuerzos en el proceso. Nos pide que sigamos su desarrollo y que aceptemos la inquietud del inicio sin anticipar, en efecto, grandes promesas para el final.

4. Conclusión: No nos queda otra cosa que pensar… libremente

Las consideraciones que han ocupado las páginas precedentes dejarían todavía mucho por decir (y por objetar), teniendo en cuenta la riqueza del pensamiento hegeliano y la actualidad de las temáticas tratadas. Por esta razón, una conclusión puede ser a lo sumo una de las muchas con-

[143] GW 9, 18 [2010, 73].

clusiones posibles y un modo de cerrar este texto, esperando de haber proporcionado con él algún instrumento útil.

En primer lugar, haber escogido, para nuestro análisis, ese momento de transición entre dos de las grandes obras de Hegel ha podido servir para dar un enfoque preliminar al conjunto del pensamiento hegeliano: insistir en torno a la continuidad teórica entre *Fenomenología del Espíritu* y *Ciencia de la Lógica* permite rescatar la primera de su a-sistematicidad y la segunda de su aparente formalismo; esto es, sin esta visión de conjunto es imposible comprender que el recorrido fenomenológico es la premisa fundamental para acceder a un saber que esté libre de presupuestos, y por otro lado, tampoco podríamos entender que la *Lógica* ya no es una lógica formal.

Ahora bien, si afirmamos que no nos queda otra cosa que pensar (aunque libremente), ¿no estamos condicionando la libertad a la lógica? La respuesta a la pregunta podría ser otra pregunta: ¿y no estamos condicionando la lógica a la libertad? Cabe aquí la provocación de volcar la pregunta en su contrario para contestar a una objeción que difícilmente se sostiene. Que la libertad tenga sus condiciones no debería ser un impedimento para su realización; es más una libertad ab-soluta[144] no serviría para *nada*, en el sentido de que no tendría ninguna situación concreta donde poder hacerse *valer*. La libertad se mide en relación a su capacidad de permitir la realización del sujeto. Esto no es algo inventado por Hegel; es el eje en torno al que se articula el sujeto moderno, pero el giro que Hegel introduce en este principio contiene una fundamental novedad: el sujeto no se realiza contra el objeto, no es ya una libertad de autoafirmación y autoconservación de lo propio y de lo auténtico contra lo externo, lo amenazador, lo hostil. No, esa oposición está ya interiorizada: la libertad que constituye al sujeto precede la oposición, está en el pensar mismo, está en el *hecho* mismo de que pensemos[145]. Por eso no nos queda otra cosa que pensar: aunque no queramos, estamos obligados a hacerlo, y además reflexivamente. Todo saber es reflexivo: un pensamiento automático, como por ejemplo el de un ordenador, no implica libertad

[144] Entre otras cosas, cuando Hegel habla de libertad absoluta en la *Fenomenología del espíritu*, esta termina desembocando en el terror: "*ninguna obra ni acto positivos puede producir la libertad universal; a dicha libertad sólo le resta el obrar negativo; es solamente la furia del desaparecer*". (GW 9, 319 [2010, 687]).

[145] Sobre la relación de la interiorización de la conciencia y método de la lógica, Cf. Román Cuartango, *Hegel. Filosofía y modernidad*, Montesinos, Barcelona 2005, pp. 96-99.

porque no conlleva reflexión. Pero nuestro pensamiento es de otro tipo; para *empezar*: nosotros somos, existimos, pero vamos más allá de ese momento inmediato y llegamos a pensarnos a nosotros mismos y al mismo tiempo pensamos también lo que nos rodea. Siempre (nos) pensamos en la relación, pero la relación es algo que propiamente no *es*, es lo que desborda de la inmediatez. Ahora bien, la relación se da ahí donde hay un espacio lógico, esto es, la negatividad misma. El movimiento en el que el pensar tiene inicio es ya un pensamiento determinado: en la *Lógica*, la inquietud del inicio es tal porque ya es mediación; esto es, sabe, reflexivamente, ya del ser y la nada. No se puede pensar la nada, pero tampoco (solo) el ser, sino, desde siempre, el resultado. Pero todo esto ya ha pasado: ya estamos aquí y estamos con ello. Lo único (cada uno luego puede juzgar si es poco o mucho) que nos queda es pensarlo, es decir reflexionarlo, "darle vueltas", reiniciarlo y recorrerlo. Pero esto sí que implica una decisión y, por tanto, un acto libre.

Claro está que cada uno puede reflexionar en mayor o menor medida y sobre lo que considere más oportuno, pero si reflexionamos sobre el acto y las estructuras del pensar debemos hacerlo sistemáticamente, esto es, como lógica. Una lógica que es dialéctica porque contiene en sí la negatividad constitutiva de su propio inicio. Diversamente, bien como ciencias particulares bien como un saber que pretende ser espontaneo, todo conocimiento estará cargado de presupuestos, de exterioridades. El sistema hegeliano concilia porque incluye lo que está fuera, pero no lo suprime; tampoco funda a partir de un principio único y mucho menos se cierra sobre sí mismo[146]. La *Lógica*, y más en general la filosofía hegeliana, están bien lejos de agotar todo el saber del mundo, o peor aún, de acabar con el mundo mismo poniendo punto y final a la historia, matando al arte y elevándose en el éter del pensamiento en una autocelebración apoteósica. Más llanamente, casi siempre "*con gris sobre gris (mit Grau in Grau)*"[147], la filosofía hegeliana es el esfuerzo de mantener vivo el pensamiento en su propia complejidad y, al mismo tiempo, en su constante referencia a la

---

[146] Si nos remitimos a la sección del *Fundamento* en la *Doctrina de la esencia* de *la Ciencia de la Lógica*, lo que descubrimos es la más pura negatividad, la zona más tenebrosa del reino de las sombras. Justamente escribe Vincenzo Vitiello (*Dialettica ed Ermeneutica. Hegel e Heidegger*, Guida, Nápoles, 1979, p. 84) que "*la* Doctrina de la esencia *de Hegel no tiene que ver por tanto con la lógica de la fundación, ya que* Grund *no es 'fundamento', sino 'fondo'*", en el sentido de irse a fondo, a pique.

[147] GW 14.1, 16 [*Principios de filosofía del derecho*, trad. Juan Luis Vermal, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1975, 26].

realidad. "*La filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos*"[148], escribía Hegel en 1820: desde entonces, los tiempos han cambiado (aunque tal vez menos de lo que parece) pero permanece ese "*esfuerzo del concepto*"[149], que nos inquieta y nos *da* que pensar constantemente, una y otra vez, sin tregua... pero con reflexión.

Bibliografía

a) Obras de Hegel

Para las obras de Hegel se ha utilizado la edición crítica de las obras completas:

— Georg Wilhelm Friedrich Hegel. (1968). *Gesammelte Werke.* Hamburg: Meiner.

También se han utilizado las siguientes ediciones castellanas

— (1975). *Principios de filosofía del derecho*, trad. Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

— (1989). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, trad. Juan Antonio Rodríguez Tous. Madrid: Alianza editorial.

— (2010). *Fenomenología del Espíritu*, trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada.

— (2011 y 2015). *Ciencia de la Lógica*, edición en dos volúmenes, trad. F. Duque. Madrid: Abada.

b) Otras obras y bibliografía secundaria

— Jöel Biard, Daniel Buvat, Jean-François Kervégan, Jean-François Kling, Alain La Croix, André Lécrivain & Michel Slubicki. (1981). *Introduction à la lecture de La science de la logique de Hegel.*

[148] GW 14.1, p. 15 [1975, p. 24].
[149] GW 9, 41 [2010, 121].

L'etre. París: Aubier-Montaigne.

— Emmanuel Cattin. (2012). *Situation de la logique*. En Bernard Mabille, Jean-François Kervégan (eds.) *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*. París: CNRS editions.

— Juan Cruz Cruz. (2003). *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*. Navarra: EUNSA.

— Román Cuartango. (2005). *Hegel. Filosofía y modernidad*. Barcelona: Montesinos.

— Félix Duque. (1998). *La era de la crítica*. Madrid: Akal.

— Klaus Düsing. (1976). *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.

— Klaus Düsing. (2010). *Fenomenología y lógica especulativa. Indagaciones sobre el "saber absoluto" en la* Fenomenología *de Hegel*. En Félix Duque (ed.). *La odisea del espíritu*. Madrid: Ediciones Círculo de Bellas Artes.

— Johann Gottlieb Fichte, *Werke I., ed. por Immanuel Hermann Fichte, 8 vols. Berlín 1845-1846, Band I, Zur theoretischen Philosophie* [*Basamento de la Doctrina de la ciencia*, trad. J. Cruz Cruz. Buenos Aires: Aguilar, 1977].

— Martin Heidegger. (1992). *La Fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid: Alianza Universidad.

— Martin Heidegger. (2010). *El concepto de experiencia de Hegel* en *Caminos de bosque*, H. Cortés y A. Leyte (eds.). Madrid: Alianza editorial.

— Dieter Henrich. (1990). *Hegel en su contexto*. Caracas: Monte Ávila.

— Jean Hyppolite. (1974). *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Península.

— Jean Hyppolite. (1991). *Logique et existence*. París: Puf.

— Jean-Luc Nancy. (1997). *Hegel. L'inquietude du negatif*. París: Hachette.

— Volker Rühle. (2010). *El Prólogo Hegel a la* Fenomenología del espíritu. En Félix Duque (ed.). *La odisea del espíritu.* Madrid: Ediciones Círculo de Bellas Artes.

— Ludwig Siep. (2015). *El camino de la Fenomenología del espíritu.* Barcelona: Anthropos.

— Vincenzo Vitiello. (1979). *Dialettica ed Ermeneutica. Hegel e Heidegger*. Nápoles: Guida.

HEGEL: LA VIDA DE LA IDEA & EL DES-ENCERRARSE HACIA LA NATURALEZA

por

Zaida Olvera Granados & Jorge Armando Reyes Escobar[150]

Uno de los principales problemas exegéticos que plantea la *Ciencia de la lógica*, en particular, y el pensamiento de Hegel, en general, se encuentra en el capítulo que cierra esta obra, "La Idea Absoluta" en donde ocurre el tránsito [Übergang] de la Idea a la Naturaleza.

Con Schelling emergió la línea interpretativa que acentúa la problemática planteando una posible incongruencia. De acuerdo con él, el *tránsito* solo significaría un salto injustificado desde el polo del pensamiento hacia el polo de la realidad empírica preexistente; con ello, Hegel se habría encargado de convertir a la naturaleza en *la agonía del concepto.*[151] A lo largo del tiempo la vía dualista de plantear el problema se ha declinado de distintas maneras. Podemos resumirlas en la siguiente pregunta: ¿si la Idea es "ser, vida imperecedera, verdad que se sabe a sí misma y es toda la verdad" por qué tendría que "dejarse a sí misma en libertad" [*sich selbst frei entläßt*] en la naturaleza? La interrogante expresa la dificultad a la que se enfrenta el entendimiento al tratar de conciliar las imágenes

[150] Recuperamos el término que Félix Duque utiliza para expresar la idea que se expone en el juego de palabras que Hegel hace al utilizar *Entschluß* y *schließen*. "A pesar de los esfuerzos, y de lo forzado, en la versión se pierde la raíz común (*schließen*)": los verbos apuntan a la resolución, a la salida del silogismo (círculo clauso). Podría decirse: "por este excluir, ella [la Idea Z.O] sale del claustro o sea abre su claustro a… lo otro, se desencierra". Hegel, G.W.F *Ciencia de la lógica*, [1812, 1813], trad., Duque, Félix, ABADA, UAM, Madrid, 2011. Nota 159, p. 299.

[151] Plevrakis resume de manera bastante concisa la asunción equivocada del propio Schelling. De acuerdo con Plevrakis, Schelling habría interpretado el así llamado tránsito [Übergang] hacia el afuera de la naturaleza [como un movimiento que] se encontraba determinado por el "*Faktum* de la naturaleza". Ver Schelling, F.W.J. *Sämtliche Werke* I, 10, Schelling, K. F. A (ed.), Stuttgart, 1856-1861. Tomado de Plevrakis, Ermylos, "Übergang von der Logik in die Natur aus Absoluter Freiheit" en *Hegel-Studien*, vol.52, 2018, pp. 104-105. En otras palabras, Schelling habría asumido que Hegel daba por sentada una naturaleza independiente de la idea ["weil die Natur eben existiert"], Schelling, SW [I, 10, 152], y que la salida de la idea hacia la naturaleza constituía una especie de apertura de lo ideal hacia lo real, empírico, ubicado en una dimensión ontológica distinta a la de la propia Idea. Esta lectura también se ha prolongado hasta nuestros días como, en cierto sentido, en la interpretación de McTaggart. *Ibid*, p. 107.

antagónicas de completitud y extraversión que coexisten en este último capítulo, y que se tienen por mutuamente excluyentes al momento de ofrecer una interpretación del pensamiento hegeliano. En particular, si se pretende justificar la primera imagen presentándola como la expresión del idealismo de Hegel, entendido como una metafísica que se empecina en aprehender la totalidad de lo real mediante la reflexión, entonces la segunda imagen evocada, la de la liberación de la idea en la naturaleza, parece un movimiento anómalo, incompatible con el idealismo hegeliano, debido a que invita a pensar en la naturaleza como una exterioridad que no solo se sitúa más allá del pensamiento, sino que posee una consistencia epistemológica y ontológica ajenas al dominio de la idea. En su conjunto, esta tensión hace suponer que es necesario decidir a favor de uno de estos polos, si se quiere evitar *la agonía del concepto*: o prevalece la unidad absoluta de la Idea o se concibe el paso a la naturaleza como un momento imprescindible para pensar la exterioridad.

Presentaremos una interpretación del Übergang de acuerdo con la cual la tensión descrita líneas arriba no obligue a elegir entre uno u otro polo, sino que más bien permita pensarlos de manera coordinada, como parte de un mismo movimiento: el de la Idea viva.

En términos generales, nuestra decisión exegética tiene como punto de partida el recordatorio de Renate Wahsner, quien comienza por retomar la afirmación de Hegel según la cual la filosofía es "un círculo de círculos en el que cada uno de estos es un momento necesario de tal forma que el sistema de sus momentos propios pone en marcha la Idea completa, la cual se manifiesta en cada uno de ellos."[152] En este sentido, la filosofía de la naturaleza, dentro del movimiento del círculo de círculos, no es un tema aislado ni la naturaleza está *más allá* del pensar. Más bien, continúa Whasner: "La filosofía de la naturaleza debe ser también entonces la totalidad de la filosofía, dentro de ella deben superarse [*aufheben*] la contradicción de la conciencia y el objeto bajo un aspecto determinado."[153]

No circunscribiremos la discusión de la relación entre Idea y naturaleza a la interpretación a las últimas páginas de "La Idea Absoluta". Más bien,

[152] Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*, 1830, § 15, Werke 8, Suhrkamap, Frankfurt am Main, p. 60.
[153] Wahsner, Renate. "Bedarf die Lösung der höchsten Aufgabe des spekulativen Denkens der Naturphilosophie?" en Neuser Wolfgang y Lange Stephen (eds.), *Natur zwischen Logik und Geschichte* , Königshausen & Neumann, Würzburg, 2016, p. 13.

retrocediendo en el texto, nos enfocaremos en valorizar el capítulo sobre la Vida, proponiéndolo como un momento clave para la cabal comprensión de dicho *pasaje*. En concreto, sostendremos que el modelo de vitalidad que caracteriza a la Idea se replica en el mencionado pasaje de la Idea como instancia orgánica que se autodescubre como proceso productivo y que se *des-encierra* hacia el proceso vital de la naturaleza.

Para sustentar esta lectura nos concentraremos en 1) determinar el significado de la *Objetividad*. A continuación 2) ofreceremos una breve exposición de los momentos que constituyen la vida de la idea: organismo, proceso vital y género, para finalmente 3) esbozar la idea de que el modelo de la vida de la idea permite la comprensión del *pasaje* de la *Idea* a la *Naturaleza* en la medida en que dicho *pasaje* implica la reverberación de la estructura de la vida propia de la Idea.

1. La objetividad

Es habitual pensar que, al hablar de "lo real" se supone un grado de empirismo. De igual modo, al hablar de lo ideal o de la idea, se cree que nos situamos en la esfera de un subjetivismo recalcitrante. El problema de la naturaleza y su vínculo con la Idea se ha configurado en varias ocasiones a partir de una extrapolación de estos dos elementos, lo cual plantea el tradicional problema de la relación entre Ser y Pensar. ¿De qué se trata entonces cuando hablamos de Ser y Pensar, y más aún, de su identidad?

La vuelta a este viejo problema de la metafísica antigua no constituye el intento por revivir el problema de la metafísica parmenídea, ni implica una reapropiación de la versión platónica del problema en tanto que aporética *relación* entre lo Uno ideal y lo Múltiple sensible.[154]

Más bien nos obliga a concebir cómo Hegel cree encontrarse en una etapa de la filosofía en donde esta ya no puede pretender conocer "las cosas en sí", pero no porque, como Kant, habiendo cedido ante la *ternura de las cosas,* las considere como aquello que, por su inaccesibilidad, deba ser aún tenido como un límite. De acuerdo a la interpretación que Hegel hace de Kant, "la cosa en sí" [155] es aquella pieza que imposibilita situarnos

[154] Aunque hay aspectos de la metafísica aristotélica que ofrecen coordenadas clave para comprender la ontología hegeliana, el elemento característico del principio unitario propio del motor inmóvil, a saber, su pasividad atrayente [*eromenon*], tampoco juega aquí ningún papel.

[155] Sabida es la parcialidad con la que Hegel interpretó algunos de los conceptos kan-

dentro del espacio de lo trascendental como dentro de *lo* absoluto, pues la *cosa en sí* ni es puesta ni determinada por la autoconciencia, ni tan inocua como para no volver a aquello que limita, a saber, a la razón misma, a su vez, en una *cosa*.[156] Si la razón deviene cosa esta ya no puede ser lo *incondicionado*.

Desde la perspectiva del autor, la propuesta kantiana, a pesar de haber avanzado hacia el saber subjetivo, permaneció asentada sobre la conciencia finita, en donde pervive, interiorizada, la separación sujeto-objeto.[157] Hegel propone superar la filosofía crítica con una teoría de la auto-fundamentación del pensamiento, la cual pergeña teniendo como eje guía la estructura de lo vivo.[158]

De este modo, es necesario que la filosofía abandone el punto de vista dualista que nos lleva a oponer al lado subjetivo otro objetivo. ¿Cómo neutralizar la tendencia a escindir la realidad? Ello es posible solo mediante la *posición* de una unidad no numérica (es decir, sin que sea el resultado de una operación aritmética) que posea una dinámica propia y que pueda no solo auto-producirse (*Vida*) sino también auto-conocerse (*Conocimiento*): una sustancia en cuya auto-fundamentación le vaya su auto-conocimiento, sin que ello implique su transformación en mero objeto de la representación. El diseño de esta unidad encontró dos modelos filosóficos como fuente de inspiración: La sustancia spinocista y la teoría de la causalidad final aristotélica. De ahí el célebre *dictum* "sustancia como sujeto". Un intento por conciliar la unicidad de la sustancia spinocista con un movimiento teleológico que nos remite eventualmente

tianos. El concepto de 'cosa en sí' es un caso paradigmático. Para Hegel, más que un concepto negativo, 'cosa en sí' significa unilateralidad y carencia de movimiento.

[156] Toda cosa, como lo dice su propia etimología, es causa, lo que equivale a decir que toda cosa determina a otra. A su vez, aquello que determina se encuentra igualmente determinado por otras causas, o incluso por aquello mismo que determina, pues si bien, al determinar, la cosa se vuelve determinante, su ser determinante depende, o se encuentra condicionado, por aquello que determina. Esta es también, de hecho, la misma estructura de la crítica que Hegel hace a la relación que la sustancia spinocista tiene con sus efectos.

[157] Cf. Hegel, W 5, p. 61.

[158] La radicalidad del peso e importancia que este concepto ha tenido en la elaboración del sistema hegeliano, ha sido percibida y puesta de relieve por muchas y muchos intérpretes, sobre todo en el siglo XX, empezando por Herbert Marcuse y Manfred Baum, pasando por Ralph Peter Horstmann, Klaus Düssing y André Stangenec. Actualmente Annette Sell, Thomas Khurana y Karen Ng insisten en el peso indiscutible que la vida tiene para la comprensión del tipo de movimiento que la Lógica es, y para la comprensión de categorías específicas que aparecen dentro de ella, como la de libertad.

a la comprensión aristotélica de los seres generados.

La complicada asimilación por parte de Hegel de estas dos posturas ha dado mucho de qué hablar, y no necesariamente para bien. Parece que en esta unidad se ha filtrado un contrasentido tanto para el spinocismo como para la filosofía aristotélica: por una parte, en Spinoza la sustancia no admite teleología alguna, mientras que en el pensamiento griego clásico no existe la idea de la auto-causación.[159]

Pero la idea de Unidad que Hegel propone no es un mero pastiche entre Spinoza y Aristóteles, así que no se trata de hacer embonar piezas de dos rompecabezas distintos. En la idea de Unidad viviente convergen varias tradiciones y problemas clásicos. Es el resultado de un largo proceso de reflexión que se remonta a la época de Jena, en donde Hegel por fin le concede al pensamiento biológico aristotélico sobre la generación un lugar importante que se suma a sus reflexiones anteriores en torno al concepto de vida de los periodos de Berna y Frankfurt[160]; y en el que también se afinará su postura en relación al concepto de totalidad como universalidad unificante.[161]

---

[159] Ver la crítica del propio Hegel a la sustancia spinocista entendida por este como necesidad ciega. Hegel, *Ciencia de la Lógica* W6, pp. 215-216. Ver también Ferrarin. *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pp. 21-22. Aunque Ferrarin da algunos ejemplos de análisis aristotélicos que podrían entenderse como procesos de autocausación.

[160] Düssing afirma: "En sus propios esbozos sistemáticos de Jena Hegel evita primero, como Spinoza, la teleología. Sin embargo, la reimplementa en el tercero de esos esbozos, el del año 1805/06. En la *Fenomenología* Hegel se orienta -en amplia consonancia con las lecciones sobre la 'historia' de la filosofía de 1805/06- expresamente hacia la teleología de Aristóteles en un sentido ontológico. Desde esta perspectiva, Hegel critica implícitamente la teleología natural kantiana. Esta representa para él de manera flagrante la concepción según la cual los entes naturales y la finalidad permanecen todavía diferenciados uno del otro; y que la finalidad se funda en otro entendimiento diferenciado del sustrato natural. *Frente a la teleología aristotélica descubierta recientemente por Hegel, en la cual se reconoce en los seres naturales conjuntamente tanto el eidos como el telos*, la teleología natural kantiana aparece como completamente inactual." Düssing, Klaus. "Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel" en Fulda y R. P. Horstmann (eds.) *Kant und die Kritik der Urtheilskraft*. Klett-Cotta, Suttgart, 1990, pp. 139-157. P. 148. Traducción y énfasis propios.

[161] A lo largo de su recorrido filosófico, Hegel encuentra que un movimiento autogenerativo no puede darse sin incorporar elementos conceptuales como el de la preeminencia del Todo frente a las partes, y de que la dependencia entre las partes de un sistema no constituye el todo, sino que es gracias la preminencia del todo que puede hablarse de unicidad e interacción entre partes. Pero dicha preminencia no hace del *Todo* un "cosa" preexistente, sino más bien un tipo de movimiento. Ese movimiento es

Dentro de la *Ciencia de la lógica* esta Unidad o universalidad unificante adquiere el sentido dinámico con el que Hegel la caracteriza solo cuando alcanzamos la libertad del *Concepto.* La llegada del *Concepto* implica el reconocimiento del recorrido hecho hasta ese momento a lo largo de toda la doctrina del ser y de la esencia, es decir, a lo largo de toda su propia producción categorial; pero falta aún que el *Concepto* se asimile como universal, es decir, como aquello que se ha producido de acuerdo a una forma propia. Lo que corresponde a la Doctrina del concepto es mostrar al propio *Concepto* no solo como resultado sino como la actividad que le ha hecho posible en tanto que su propio resultado. Es necesario que el *Concepto* se conciba[162] no solo como juicio (escisión, separación, determinación categorial), sino como silogismo, es decir, como un *movimiento unificante.*

Desde el punto de vista lógico, el silogismo (o mediación entre objetividad y subjetividad) constituye el paso hacia la idea de una *totalidad* cuya forma es *infinita.*[163]

Desde luego, no se trata aquí de una infinitud numérica, extensiva, sino, podríamos decir, *intensiva.* Lo que caracteriza esta infinitud de la totalidad no es la posibilidad de que puedan contabilizarse sus elementos discretos en una suma sin fin, sino el hecho de ser la superación de la contraposición entre interioridad y exterioridad. Las determinaciones ulteriores que esta totalidad infinita irá adquiriendo en el desarrollo expuesto en la *lógica objetiva* nos conducirá a reconocer al concepto como un movimiento que es "... la actividad del fin mismo [...], la verdad del proceso y, [...] unidad negativa, el acto de asumir la apariencia de exterioridad [das *Aufhebens des Scheins der Äußerlichkeit*]".[164]

Es gracias a esta forma particular del concepto, su infinitud, que comienza a perfilarse la idea de una exterioridad del pensamiento; exterioridad que debemos evitar confundir con una "exteriorización" que irá determinándose progresivamente no como la "aplicación" del pensamiento sobre un mundo "ahí afuera", sino como la emergencia de un "ahí afuera" *pensante*: el pensamiento como exterioridad. Con la progresiva determinación que el concepto lleva a cabo ahora estamos obligados

el movimiento teleológico.

[162] Esto es lo propio de un con-cepto: con-ceptus, concipere: concebir.

[163] Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 298. W6, p. 439.

[164] *Cf.* Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 304. Traducción ligeramente modificada. W6, p. 454.

a dejar atrás tanto la unilateralidad de la interioridad del concepto como la unilateralidad de la objetividad contrapuesta a la interioridad (polos que podrían comprenderse como el aspecto subjetivo del pensar y el aspecto objetivo del ser respectivamente).

De la exterioridad de la objetividad somos conducidos hasta más allá de Kant, pues en este momento central de la Lógica se muestra que la objetividad no se construye a partir de condiciones *a priori* de la experiencia subjetiva (como en el caso de Kant), sino *desde ella misma*. Hegel afirma:

> ... lo objetivo significa lo que es en y para sí [*Anundfürsichseiende*], sin[165] limitación y oposición. Principios racionales, obras de arte perfectas, etc., se llaman objetivos en la medida en que son libres y están por encima de toda contingencia. [...] El conocimiento de la verdad viene puesto en el hecho de conocer al Objeto tal como, en cuanto Objeto, está libre del añadido de la reflexión subjetiva [...].[166]

¿Qué quiere decir esto con más exactitud? Proponemos lo siguiente: se trata de los cimientos de la comprensión de la realidad en su constitución lógica,[167] del realismo especulativo hegeliano. Pero advirtamos también que el haber ganado este concepto de objetividad no significa que Hegel les niegue existencia a las subjetividades unilaterales... (su crítica permanente a este tipo de subjetividad demuestra a qué punto es perfectamente real), así como tampoco le niega existencia a la materialidad preexistente del mundo; solo que en alguna medida estos son irrelevantes para la comprensión lógica de la realidad.

Solo al desaparecer la perspectiva contingente de una subjetividad unilateral se accede a esta exterioridad subsumida, se pasa completamente al lado de la dimensión de las cosas.

La constitución de la objetividad como *libre de añadido de la reflexión subjetiva* es un aspecto clave que sin duda representa un punto de apoyo para nuestra comprensión del estatus ontológico de la *Naturaleza* en la filosofía hegeliana; pues, por un lado, nos pone en guardia frente a las

165 "...das ohne Beschränkung und Gegensatz ist." Hegel, *Ciencia de la lógica*. W6, p. 408. Duque traduce "su", en lugar de "sin", seguramente se trata de un error tipográfico.

166 Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 264. W6, p. 408.

167 Todo aquello que no pueda ser considerado desde esta perspectiva no es 'real-efectivo', como lo especifica el propio Hegel en esa tan incomprendida frase del prólogo a los fundamentos de la filosofía del derecho.

interpretaciones que han visto en la propuesta hegeliana la manifestación de la idea según la cual el pensamiento se exterioriza *y se aplica* sobre una realidad indiferente, situada *más allá* del reino de lo *ideal*, por el otro lado, anuncia la posibilidad de la comprensión de esta en tanto que territorio en donde procesos y objetos se dan como elementos *dentro de una exterioridad del propio pensar.* La "exteriorización" de la Idea *como* naturaleza no significará la vuelta a la instauración de la dualidad ontológica (pensar y ser) que remataría en la idea del vaciamiento de dios en el mundo.[168] La objetividad *infinita* nos obligará a considerar a la Idea como un proceso que, al constituirse a partir de *una separación de sí*, se perpetúa en la multiplicidad. Esta *separación* no es otra cosa que la autoproducción del reino empírico de lo diverso. Esta infinitud tiene implicaciones tanto ontológicas como gnoseológicas, o mejor dicho, obliga a unificar ambas perspectivas en una sola: la de la vida. El movimiento teleológico interno de la Lógica se instanciará en esa determinación de la Idea.[169]

2. La Vida de la Idea[170]

La importancia de la determinación de la Idea como viviente reside en que lo objetivo exterior, dimensión a la que hicimos referencia en la sección anterior, es situada en el marco de un nuevo nivel de determinaciones. En este nuevo nivel la objetividad volverá a adquirir un aspecto subjetivo al subsumirse como idea viviente. Sin embargo, no se trata de volver a aquella subjetividad que Hegel ha descartado como perspectiva relevante para la comprensión filosófica de la realidad. Se tratará, más bien, de cómo la objetividad podrá finalmente mediarse, reuniendo la *objetividad con su propio proceso.* Es el proceso el que adquirirá el valor de "lo subjetivo".

---

[168] Sin duda, el propio Hegel se encargó de fomentar una lectura teológica de su propio sistema, como lo muestran las alusiones directas al concepto de la divinidad en los primeros parágrafos de la Filosofía de la naturaleza. Llamamos la atención únicamente sobre el hecho de que el Dios de Hegel es un Dios filosófico.

[169] Esta lectura se acerca a la tesis de Sell, Annete, *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*, Alber, Friburgo, 2014, pp. 252, 77.

[170] El concepto de vida tendrá diversas acepciones en el pensamiento hegeliano: vida natural (o ciclo vital en la *filosofía de la naturaleza*), vida como *medio* (como en la *Fenomenología*) y sobre todo "vida lógica". Para la importancia de dicho concepto en la elaboración de su sistema filosófico ver Baum, Manfred. *Die Enstehung des Hegelschen Dialektik*, Bouvier, Bonn, 1986, p. 268.

El concepto de vida tal y como aparece en este contexto se encuentra vinculado estrechamente al concepto de alma o de forma. Esta última noción debe ser entendida aquí en relación al concepto aristotélico de *eidos*, y más precisamente, en relación al papel que juega la causa formal, ligada indisociablemente a la teleología inmanente en los procesos biológicos descritos en la teoría de la generación.

Como ya señalara el estagirita, los objetos que han sido *creados* por el ser humano poseen una causa exterior, un agente distinto —desde todo punto de vista— de lo creado. En cambio, lo que es *engendrado* es engendrado por un individuo de la misma especie[171] y, por tanto, si bien lo engendrado posee una causa exterior (los padres), también posee una causa inmanente, a saber, la forma del género al que cada individuo pertenezca.

Con esta distinción y con una estrategia metodológica crucial que implica la equiparación entre la causa formal y la causa final,[172] Aristóteles

[171] Kant también había hecho esta distinción, sin embargo, como ya se ha puesto de relieve, la discusión en torno a la finalidad concluye en Kant con la remisión de la finalidad interna a un juicio reflexionante subjetivo y, por tanto, *contingente*. Ver Stangenec, André, "La finalité interne de l'organisme, de Kant a Hegel: D'une épistemologie critique à une ontologie speculative de la vie" en Fulda y Horstmann R.P (eds.), *Kant und die Kritik der Urtheilskraft*. Klett- Cotta, Suttgart, 1990, p. 129.

[172] Aristóteles dice: "Se admite que hay cuatro causas, la del para qué como fin, la definición de la entidad ['causa formal' E. S.], (de hecho estas dos hay que considerarlas casi como una sola) [...] Aristóteles. *Reproducción de los animales*, trad. Sánchez, Esther, Gredos, Madrid, 2008. p. 59 (715ª, p. 320 (abreviado RA y número de página). Ver también Gotthelf Allan. *Teleology, first principles and scientific method*, Cambridge University Press, 2012, pp. 439, p. 3. Alfredo Marcos afirma de manera muy pertinente que hay: "[...] Diferentes sentidos de Eidos: 1) grupo como distinto de otro, 2) un grupo como distinto de los individuos que agrupa, 3) la forma como distinta de la materia y 4) la especie como distinta del género. La especie, en la biología de Aristóteles, no es, en sentido propio, una sustancia. No tiene fuerza causal, por tanto no se identifica con la causa final de la ontogénesis. [...] Eidos tampoco es una categoría taxonómica fija [...] Es meramente un universal obtenido por abstracción a partir de individuos particulares que comparten alguna característica [...] El tercer sentido añade una nueva dificultad a la traducción al español pues "forma" también traduce habitualmente el término griego *Morphé*. Pero en relación a 4) es necesario precisar que en la *Reproducción de los animales*, Aristóteles si identifica la forma a la causa final, y la forma si tiene fuerza causal".

Marcos recupera también una importante precisión de Tomás Calvo según la cual *Eidos* se refiere más a lo funcional, mientras que *Morphé* lo hace a lo estructural. "el alma -añade- no es denominada por Aristóteles *morphé* en ninguna ocasión, pero sí que es denominada *eidos* muchas veces." *Cf.* Aristóteles, *Partes de los animales*, trad. Marcos Alfredo, Bartolomé Rosana, Luarna, Madrid, 2010, 88, n. 80.

inaugura lo que se ha dado en llamar la *biología de la forma* (por contraste con "biologías del espacio" o "biologías del tiempo"[173]). Lo que caracteriza a este tipo de pensamiento biológico es la asunción de que una finalidad inmanente se encuentra presente en el proceso de crecimiento y desarrollo de un ser vivo, guiándolo a través de sus transformaciones progresivas.[174] La direccionalidad del proceso embrionario está guiada teleológica y permanentemente por la *forma*, que no es otra cosa que la idea de Género [*Gattung*] o especie, la cual determina cómo debe crecer un individuo en estado embrionario para llegar a ser un individuo maduro de la especie que lo ha engendrado.[175] Desde este horizonte explicativo, la *forma* es actividad auto-productiva.

Hegel se esforzó permanentemente por evitar que esa *forma* aristotélica fuera confundida con una "fuerza" o con una mera "actividad".[176] Para sustituir estas categorías "insuficientes",[177] Hegel propuso entender la finalidad inmanente y su principio activo, la vida, como un "impulso". Este impulso de la vida que es propia de la Idea es un aspecto clave que determina nuestra comprensión de lo que la Idea *hace* [Der Zweck ist in ihm selbst der Trieb seiner Realisierung].[178]

En consecuencia, debemos afirmar que este impulso es, *en primer lugar*, la tendencia a exteriorizarse. Ahora bien, este mero impulso de exteriorización atraviesa tres esquemas o momentos estructurales dinámicos[179],

---

[173] Ver Gonzáles Recio, José Luis. "Vida y evolución" en Arana Juan (ed.), *Guía Comares de Filosofía de la Naturaleza*, Comares, Granada, 2016. pp. 157-172, p. 159.

[174] Aristóteles, *Reproducción de los Animales*, Gredos, Madrid, 2008, 740b-741a.

[175] Hecho que explica, desde Aristóteles, por qué "un hombre genera un hombre" y no un cocodrilo o un pez.

[176] La *Ciencia de la lógica* dedica pasajes enteros a discutir la categoría de 'fuerza' en la doctrina de la esencia. Al principio del subapartado llamado "finalidad subjetiva" en la doctrina del concepto Hegel dice de manera mucho más concisa cuál es el problema con esta categoría, a saber, que o bien es abstractamente interior cuando no sale de sí, es decir, cuando espera actualizarse, o bien tiene existencia solo cuando algo exterior a ella la obliga a salir de sí. *Cf.* Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 297. W6, p. 445.

[177] A las que, sin embargo, Hegel sucumbe de vez en vez.

[178] Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 298, W 6, p. 447.

[179] A propósito de la estructura dinámica de la realidad, Jarczyk ha afirmado que, así como Hegel ha relativizado fundamentalmente la numeración siempre posible de momentos del proceso dialéctico, así también subraya la imposibilidad, en este estado, de hacer intervenir la estructura del juicio para dar cuenta del movimiento que está ocurriendo. "No queda más que la pura fluidez de un real inmanente a él mismo en el tránsito de sus propias determinaciones" Hegel, *Science de la logique*. Trad. P.J. Labarrière/Jarczyk. Aubier Montaigne. Paris, 1981. nota 60, p. 384.

a saber: el de la singularidad (representada por el organismo), el de la particularidad (instanciada en la idea de proceso vital) y finalmente el del Género. Estos momentos son los propios de la *vida de la Idea.*

Bajo su aspecto singular, la Idea viva es ese movimiento que se manifiesta en su conservación. Aquí es organismo. Al organismo Hegel lo llama "silogismo de la finalidad exterior".[180] Es necesario precisar que la finalidad exterior que caracteriza al silogismo que constituye esta primera manifestación vital de la Idea no se explica a partir del modelo de la finalidad externa. "Exterior" aquí significa que se encuentra del lado de lo objetivo o, en otras palabras, la Idea, como alma o tendencia, está en su propia exterioridad, es decir, en la objetividad, determinación que había sido alcanzada previamente. La consecuencia importante que Hegel extrae a partir de aquí es que ahora, en este primer momento de la vida de la Idea, la objetividad misma también significa aparecer *en tanto que* proceso de producir, es decir, como actividad.

Para nuestro autor aquello que podría considerarse 'inmanente', o la interioridad del organismo como singularidad, tiene como determinación suya el emerger hacia la pura exterioridad mediante la actividad productiva. Hegel dice:

> El concepto se produce, pues, por su impulso de tal modo que el producto, en cuanto que el concepto es la esencia de este, es él mismo el productor, a saber que el producto es producto solamente como la exterioridad que, en igual medida, se pone negativamente, o sea como el proceso del producir.[181]

Únicamente en la producción el organismo aparece como singularidad o individualidad efectiva ya que aparece en su completud: es, al mismo tiempo, relación de sí a sí pero también relación "real"[182] [*reele*] con el exterior. Asistimos ahora a la emergencia del segundo momento de la vida: el proceso vital.

El proceso de la vida se encuentra en el interior del organismo y ello lo convierte en una totalidad subjetiva. Pero este proceso interno se vuelve proceso externo porque el individuo puede suponer la objetividad ya que es capaz de tener como determinación el estar en relación. Aquí el individuo deja

[180] *Cf.* Hegel, *Ciencia de la lógica,* p. 324. W6, p. 479.
[181] Hegel, *Ciencia de la lógica,* p. 325. W6, p. 480.
[182] *Idem.*

de ser solo organismo, o mejor dicho, la propia productividad que hace del organismo este individuo efectivo habitado por su propio proceso de vida lo constriñe a salir de sí y a ampliar, de esta manera, el espectro de la Vida de la Idea.

El carácter de necesidad que se le atribuye a este exteriorizarse deja de parecer casual cuando se atiende al hecho de que este salir de sí de lo individual que contiene dentro de sí su tendencia a la realización implica al mismo tiempo la libertad absoluta del ponerse a sí mismo como su otro y de comprender lo otro como parte de sí. El salir de sí del organismo es al mismo tiempo una satisfacción del Impulso a la exteriorización y una "necesidad" [*Bedürfnis*] de reproducir su propia existencia en un medio externo que es *puesto* por el organismo en el sentido de asumido como exterioridad "correspondiente" [*angemessen*]:

> Como lo viviente es impulso. la exterioridad viene a él y se da dentro de él solo en la medida en que ella esté ya en y para sí dentro de él; la influencia sobre el sujeto consiste, por consiguiente, solo en que este encuentra que le corresponde la exterioridad que se le ofrece.[183]

Hegel resume este movimiento de la siguiente manera:

> La idea inmediata es también la identidad inmediata, no como identidad, que es para sí, del concepto y de la realidad; por el proceso objetivo se da lo viviente su sentimiento de sí; pues él se pone allí como lo que él es en y para sí, a saber: dentro de su ser-otro puesto como indiferente, ser lo idéntico consigo mismo, la negativa unidad de lo negativo. Dentro de este coincidir del individuo con su objetividad, que le está por lo pronto presupuesta como indiferente, él, mientras se ha constituido de un lado como singularidad efectivamente real, ha asumido en igual medida su particularidad y se ha elevado a su universalidad.[184]

La exterioridad a la que el organismo accede y que se "crea" a partir de su propio impulso, no significa la creación ex-nihilo por parte del organismo de su medio, de su alimento o de sus condiciones de existencia, sino la extensión de sí mismo entendido como una otredad constitutiva.

[183] Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 329.
[184] Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 330.

El organismo no subsume esta otredad en sí mismo, sino que se pone a sí mismo fuera de sí, el organismo solo es movimiento autoproductivo cuando está mediado por una exterioridad. Una vez puesto en esta exterioridad correspondiente Hegel puede transitar hacia el último momento de la Vida de la Idea que es el Género [*Gattung*]. Afirma: "Por medio del proceso vital externo se ha puesto, por ende, como vida universal realmente existente, como género."[185]

El Género es el último de los momentos de la Idea viva en donde esta aparecerá como aquello que se hace surgir de sí ya no como organismo individual sino como colectividad unificada. El Género implica un regreso a la individualidad, pero a la que es propia de la idea en tanto que asimilación del proceso vital, en tanto que aparición de la multiplicidad y reproducción de sí. Por ello el Género aparece aquí, dice Hegel: "... en cuanto identidad de sí con su ser-otro, antes indiferente".[186]

Es crucial observar, como ya lo han hecho Herbert Marcuse o Félix Duque, que este género no debe ser confundido o equiparado al universal en sentido lógico del que ya nos ha hablado Hegel cuando analiza los "componentes" del silogismo.[187]

Sin embargo, en Hegel, a diferencia del género "hombre" -o del famoso ejemplo kantiano del árbol, en donde el género es la forma del individuo generador que mediante la reproducción genera a otro individuo de su misma especie- el género particular que es la Idea viva misma no produce especies o diferencias específicas, sino que se produce a sí misma en tanto que movimiento productivo.

Para Hegel el Género es la "verdad de la vida". Solo en este momento la exterioridad aparece como inmanente al individuo genérico y es vida como proceso. La objetividad es inmanente al individuo (idea genérica) y

[185] Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 330, W 6, p. 484.
[186] Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 331, W 6, p. 485.
[187] A propósito de este momento crucial de la vida de la idea, Herbert Marcuse hace referencia a la frase de Aristóteles en la *Generación de los animales*: "Y a pesar de que fue generado por otra cosa del mismo nombre (un hombre es generado por el hombre), crece por sus propios medios." Herbert Marcuse, *Hegel's ontology and the Theory of Historicity* [1932], trad. alemán-inglés Benhabib Seyla, The MIT Press, 1987, pp. 360, p. 161. y Aristóteles, RA, 735a. Por su parte Duque afirma: "No se olvide que Gattung tiene especialmente aquí el sentido de género en cuanto estirpe o familia, girando esta noción en torno a la actividad sexual; los cónyuges, en alemán, son Gatten: y la relación carnal se denomina Begattung." Hegel, *Ciencia de la lógica*, nota 196, p. 331.

el individuo, teniendo a la objetividad como algo inmanente, es, a su vez, inmanente a la exterioridad que es la objetividad.[188] De esta auto-afección de la realidad resulta un nuevo nivel de determinación de la Idea. Hegel afirma que en tanto que vida genérica la Idea se vuelve "la idea que está en relación consigo en tanto que Idea", haciendo posible así, por medio de esta cercanía de la Idea consigo misma, un auto-conocerse. Emerge, por tanto, la Idea en tanto que conocer. Podemos concluir que el Género no es, entonces, un mero universal, sino el verdadero universal, que es y que se conoce.[189]

3. La vida de la Idea como epítome de la vida del sistema. La exterioización de la Idea en la naturaleza

Contrariamente a Kant, Hegel muestra que, en la medida en que la Idea se genera a sí misma (pues es su propio género) ella misma puede ser su propia *deducción.* Aquí, evidentemente, no se usa este término en el mismo sentido que en Kant, es decir, no es una estrategia legal o prueba jurídica que tenga como fin probar la necesidad de que algo sea de tal o cual manera. Deducción aquí significa probar aquello que el idealismo alemán se ha caracterizado por querer probar: que el pensamiento puede escapar a las trampas de la cosificación volviéndose otro tipo de *cosa.* No, ciertamente, una cosa en sí, ni una *causa sui,* sino un proceso. Este impulso de la Idea a generarse a sí misma debe poder explicar el *pasaje* de la Idea a la Naturaleza, y aclarar cuál es el significado de ese tránsito.

Recientemente Karen Ng ha defendido la tesis según la cual la Idea es el fundamento del sistema[190] y de que la vida funciona como un "esquema a priori". [191] Por nuestra parte consideramos que la idea viva es justamente este momento singular del proceso vital del sistema en donde aparece la determinación de la productividad, *el alma del sistema,* y que solo en este sentido podemos referirnos a ella como *fundamento.* Pero este fundamento no debe de ser comprendido ni como el basamento inerte que se concibe como el fondo inmóvil de una realidad que, por contraste

[188] *Cf.* Hegel, *Ciencia de la lógica,* p. 333. W6, pp. 486-487.
[189] Marcuse afirma: "el sujeto original del conocimiento es por eso el género" Marcuse, *Hegel's ontology and the Theory of Historicity,* p. 161. Es decir, solo al ser género la Idea es capaz de estar *bei sich* y saberlo; de conocerse como productora de sí misma.
[190] Ng, Karen. *Hegel's Concept of Life: Self-Consciousness, Freedom, Logic,* Oxford University Press, Oxford, 2020, p. 249.
[191] *Idem.*

con este, fuese mera apariencia, ni como "esquema a priori"[192], pues no es una mera condición de posibilidad que se encuentre en el espacio de lo trascendental, ni una regla mediante la cual un entendimiento finito unifique y organice la totalidad del mundo fenoménico. Para nosotros se trata más bien de que la Idea, como actividad pensante (auto-desarrollo) *es* la determinación esencial de lo empírico en tanto que es proceso científico-filosófico. Lo empírico está mediado por el pensamiento viviente y solo por ello es *real*.

A continuación, volvamos nuestra atención hacia la pregunta por el significado de la siguiente afirmación: "Lo empírico puede, por tanto, solo ser aprehendido a través y a partir de la Idea."[193]

Como afirmamos desde el principio, comprenderíamos mal el vínculo entre la Idea y la Naturaleza si entendiésemos que dicho vínculo significa que la Idea ofrece una fundamentación metafísica, o constituye un "paso de lo trascendental a lo empírico". En este último caso, la filosofía de la naturaleza sostendría que a) su tarea es ante todo una aplicación, b) esta aplicación se lleva a cabo sobre un material externo, radicalmente diferente al espíritu, y provisto (ya sea de manera constitutiva o regulativa) de su propia inteligibilidad, c) el sentido último de esta aplicación es trazar un límite, o mejor dicho: mostrar cuáles son los límites de la razón. Si la aplicación es posible es porque los conceptos básicos son universales y necesarios, si estos son así es porque hay una previa delimitación de su rango de validez. Sin embargo, Hegel no podría suscribir tampoco estos puntos de la filosofía trascendental. Para empezar con a) la *Naturphilosophie* no podría ser para él una "aplicación" debido al lugar sistemático que ocupa esta en la *Enciclopedia.* Dentro del sistema no hay cabida para una "aplicación". El hecho mismo de que la naturaleza no reciba una atención separada (como en el caso del derecho, la religión o el arte) señala que solo dentro del sistema merece ser tratada. Seguimos con b) y en consonancia con el inciso anterior: la naturaleza no podría ser un ámbito externo al pensamiento y enfrentado a él por la sola razón de que esa escisión entre sujeto y objeto ya se canceló desde el tránsito de la *Fenomenología del Espíritu* a la *Ciencia de la lógica.* La naturaleza no es lo que le hace frente a la idea, es la idea en su ser otro. En lo que toca al punto c) Hegel no ve a la filosofía de la naturaleza como una limitación: "Esta es ahora la determinación y fin de la *Naturphilosophie*, que el espíritu encuentre su

[192] *Idem.*
[193] Hegel, *Ciencia de la lógica,* W 6, 494. Traducción propia.

propia esencia, es decir, que el concepto encuentre su contraparte [...] en la medida en la que no se relaciona con ella como con otro, sino consigo mismo."[194]

¿Qué tipo de movimiento lógico puede explicar que la idea absoluta en su totalidad -y no una categoría o momento particular- se presente bajo otra forma, o en otro aspecto?[195]

Las interpretaciones conocidas de la relación entre lógica y naturaleza siempre evitan la siguiente afirmación "la exteriorización de la Idea es una producción real de la realidad de la naturaleza en el sentido de una creación..." [196] (y por eso recrean diferentes versiones de la siguiente afirmación: "la Idea se exterioriza en una entidad natural con existencia cósica",[197] lo cual los obliga a introducir una separación que estrictamente no tiene cabida en la lógica). Con Bormann, consideramos que para entender el momento de engarce sistemático no debemos partir en dos la conexión Idea-naturaleza, como si la primera representara el "espacio de las razones" y la segunda "el espacio de las causas". En cambio, forman una unidad, pero una unidad que no está exenta de contradicción; por el contrario, tiene que tomar en cuenta el carácter contradictorio de la naturaleza. ¿En qué consiste esta contradicción y cómo se relaciona con el conocimiento de la naturaleza? Para expresarlo de manera más precisa: ¿el conocimiento de la naturaleza resuelve la contradicción *disolviéndola*, al mostrar que la extrañeza con la cual aquella se manifiesta a la conciencia es solo aparente, o el pensamiento conceptual de la naturaleza tiene como tarea mostrar que esta es intrínsecamente contradictoria? Como se responda a este dilema determina no solo el papel que desempeña la *Naturphilosophie* en el sistema hegeliano, sino también el significado global de este último.

En el primer caso, el carácter contradictorio de la naturaleza es *relativo*, relativo a la idea: "Si la naturaleza es una esfera fundamentalmente contradictoria se debe, por un lado, a que nace de la forma absoluta que es la idea al término de su realización lógica, pero que, por otro lado, la exterioridad radical que ella constituye de esta manera la determina como

---

[194] Hegel, *Enciclopedia,* § 246, p. 23.
[195] Seguimos aquí el cuestionamiento de Bormann – Cf. P. 38. "in einer anderen Form" Bormann, Marco. *Der Begriff der Natur: Eine Untersuchung zu Hegels Naturbegriff und dessen Rezeption,* Centaurus, Marburgo, 2000, p. 38
[196] *Ibid.,* p. 48, nota. 87.
[197] *Ibid.,* p. 48

un contenido otro."[198] Es decir, la naturaleza es contradictoria porque el pensamiento se enfrenta a ella como si se tratara de un ámbito totalmente otro respecto de sí mismo y lo determina como si estuviera determinando a lo otro de sí, pero en realidad se está determinando a sí mismo. De tal manera, se confirmaría la interpretación conforme a la cual el pensamiento de Hegel tiene como propósito fundamental mostrar que toda experiencia tiene una estructura inteligible. "La naturaleza es entonces la contradicción absoluta, mientras que en el concepto estas contradicciones son diáfanas, en la naturaleza estas aparecen como si fueran externas, como contradicción absoluta, enfrentadas unas a otras en la igualdad de su validez. El desarrollo de la naturaleza es la solución de esta contradicción. La solución entrega la organización de la ciencia."[199] Cuando Hegel afirma que la naturaleza es la contradicción no resuelta, no se trata de un pronunciamiento sobre su objeto, sino sobre la dinámica misma del pensamiento.

En ese sentido, la convicción básica de Hegel es que la naturaleza no es un reino que aparezca *frente* al pensamiento, sino que ya es en sí misma pensamiento ("la idea en su ser otro").

Pero esta otredad no debe comprenderse desde las determinaciones lógicas propias de la lógica del ser. El pasaje hacia la naturaleza no significa que la Idea vaya hacia su otro de manera inmediata, tal y como Hegel lo expresa en el despliegue del movimiento vectorial de las categorías del *Dasein*.[200] Más bien, la exposición hegeliana de la naturaleza presupone ya la unidad del concepto consigo mismo.

No obstante, aquí aparece otro obstáculo: si partimos de la unidad del pensamiento ¿no hemos supuesto ya la unidad? Hay quienes han señalado este problema: "Pero si el pulso del tiempo no solo es la persistencia de la separación entre pensamiento y objeto, sino el valor particular que se le otorga a esta, entonces ningún trabajo sobre la *Naturphilosophie* de Hegel que actualmente pretenda ser entendido puede comenzar con la *presuposición* de la unidad; es decir, con la lógica respecto a la *Naturphilosophie*."[201]

[198] Lacroix, Alain. *Hegel. La philosophie de la nature*, P.U.F., París, 1997, p. 47.
[199] Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Natur, Berlin*, [1825/1826]. Meiner, Felix (ed.), Hamburgo, 2012.
[200] Como lo ve acertadamente Plevarkis, en "Übergang von der Logik in die Natur aus Absoluter Freiheit', p. 116.
[201] Kalenberg, Thomas. *Die Befreiung der Natur. Natur und Selbstbewußtsein in der*

¿Cómo moverse en esta paradoja? En términos del "orden de las razones", partir de la unidad de la idea es lo más apropiado. Pero este camino deja a Hegel inerme a las críticas que, ya desde Schelling, lo acusaban de cometer una "logificación de la naturaleza." En esa medida, la naturaleza parecerá siempre una proyección de la unidad del pensamiento. La otra opción consistiría en partir de la separación, de la tesis que afirma la brecha ontológica y epistemológica entre naturaleza y espíritu, para ir mostrando mediante el progresivo esclarecimiento de su significado, que la presunta separación supone una unidad primordial. Tal modo de proceder puede parecer más conciliatorio y fiable que el anterior, pero la unidad a la que se llegue siempre parecerá artificial y limitada. En resumen, ¿cómo hablar *dentro* del sistema de la superación de la escisión entre idea y naturaleza sin dar por sentado que la identidad habrá de resolver todas las controversias?

La respuesta que proponemos disuelve la paradoja al mostrar que esta reposa en una falsa dicotomía. El pensamiento de Hegel no es identidad o diferencia, sino identidad *y* diferencia.

Ahora bien, podemos entender estos términos en un sentido trascendental o en un sentido metafísico. En sentido trascendental, la idea ocupa el puesto de la identidad en tanto que ella reúne las categorías básicas para hacer inteligible cualquier cosa y la diferencia se refiere al ámbito fenoménico dentro del cual se mueve el pensamiento. En sentido metafísico, tendríamos que hacer hincapié en la idea como una entidad metafísica que lo abarca todo y que progresivamente se va diferenciando, como hicieron las *Naturphilosophien* postkantianas (especialmente la "física especulativa" de Schelling). Pero en Hegel identidad y diferencia tienen que entenderse como proceso vital.

Ermylos Plevrakis observa acertadamente que la categoría de Vida en la *Ciencia de la Lógica* nos permite entender que la Idea se despliega en saberes; nos permite, sobre todo, comprender que se abra al conocimiento objetivo y, por tanto, que emerja una *filosofía de la naturaleza*.[202] Recordemos que el carácter cognoscente de la Idea aparece en el momento en el que la Idea emerge como Género.[203]

Philosophie Hegels, Meiner, Felix (ed.), Hamburgo, 1997, p. 9.

[202] Plevrakis,"Übergang von der Logik in die Natur aus Absoluter Freiheit", p. 109.

[203] Como vimos líneas arriba: solo en tanto que Género la idea es capaz de "concebirse", tanto en sentido orgánico como en sentido epistemológico, es decir, tanto como productora de sí misma como *consigo misma* [bei sich]. El descubrimiento de su

Sin embargo, si bien esto es acertado, esa postura solo explica qué significa el pasaje hacia la filosofía de la naturaleza, en tanto que forma de conocer suponiendo la vida de la idea solo a partir del último de sus momentos, el *Género.* Nosotros consideramos, además, que en las determinaciones previas al carácter cognoscente de la Idea, a saber, en las determinaciones propias de la Idea viva como organismo y proceso vital, aparece la estructura de la "resolución" [*Entschluß*] del des-encerrarse hacia la naturaleza.

Veamos esto más de cerca:

Famosamente dice Hegel: "Lo objetivo debe *tomar una resolución* [*Entschluß*] de salir de sí para que de ello resulte, aparecer como lo puesto por sí [durch dies *Ausschließen entschließt* sie sich oder schließt sich *auf*, weil es *Selbstbestimmen,* Setzen *seiner selbst ist*]."[204]

El pasaje hacia la naturaleza, como lo indica el propio Hegel, es el "comienzo de otra esfera de la ciencia"[205], comienzo que se encuentra determinado por el ejercicio de la libertad conceptual.

La libertad que la Idea ejerce al decidirse o, "des-encerrarse" no es el resultado de una voluntad arbitraria, ni el acto soberano de un ser excepcional que al liberarse a sí mismo cree un universo distinto de sí mismo. Por ello, el que la idea se ponga a sí misma en libertad [*Die Idee sich selbst frei entläßt*] no puede leerse como un avatar del pensamiento creacionista o emanatista. El concepto es libre porque la necesidad de su formación lo

---

carácter productivo implica su autoconocimiento.

[204] Hegel, *Ciencia de la lógica,* W 6, p. 447. Como advierte Duque: "Hegel espacia *auf*: pues el que se resuelve queda por ende abierto a lo que de ello resulte (o como bien se dice: a las resultas). A pesar de los esfuerzos, y de lo forzado, en la versión se pierde la raíz común (*schließen*): los verbos apuntan a la resolución, a la salida del silogismo (círculo clauso). Podría decirse: "por este excluir, ella sale del claustro o sea abre su claustro a [...] lo otro, se desencierra")". Hegel, *Ciencia de la lógica,* Nota 159, p. 299.

[205] Al respecto Wandschneider y Hösle han afirmado que "de ello resulta la aparente paradoja según la cual la Idea *precisamente y en la medida en que está completa, sale de sí misma,* debe adentrarse en otra esfera [...] el salir de sí [Sichschließen] de la Idea es *eo ipso* el Poner de un Afuerza, des-encerrar [Ent-schluß]. Su decisión [Entschluß] de libertar a la naturaleza desde sí misma [die Natur *aus sich zu entlassen*] [...] puede igualmente significar que la idea que en su encerramiento conceptual capaz de encerrarse, supera su propia naturaleza y debe decidirse, [es decir, des-encerrarse], exteriorizarse, ponerse en tanto que exterioridad, en tanto que Naturaleza" (1983, 176)- Tomado de Plevrakis, "Übergang von der Logik in die Natur aus Absoluter Freiheit", p. 106.

convierte en algo lleno de ser y de esencia, en algo pleno de contenido. El concepto es libre porque está lleno de un contenido que nace de él mismo y que es él mismo. Es libre porque tiene dentro de él su propio desarrollo.

Es importante resaltar que él mismo aparece para sí como su propio contenido, y que ese contenido es *efectivo*, es decir, actual. Este rasgo permite distinguir la libertad conceptual de una libertad que es meramente "posible" o de una libertad vacía que *aún no es.*[206] De acuerdo con lo anterior, la libertad del concepto no debe comprenderse como la libertad a la que Hegel llama "de elección". No se trata de una libertad como condición de posibilidad de la acción, sino de una libertad que *es* acto.

Al referirnos a la libertad en sentido lógico no debemos perder de vista que libertad y actualidad son dos determinaciones complementarias y es también por ello que para Hegel la necesidad se encuentra subsumida dentro del concepto.[207] Al respecto Hegel afirma:

> La idea que es para sí, considerada según esta su unidad consigo, es intuir; y la idea que intuye, naturaleza. En cuanto intuir empero, la idea está puesta bajo la determinación unilateral de la inmediatez o de la negación mediante reflexión extrínseca. Pero la libertad absoluta de la idea está en que ella no meramente pasa a la vida, ni en que como conocimiento finito la hace parecer dentro de sí, sino en que, en la verdad absoluta de sí misma, se resuelve a despedir libremente de sí, como naturaleza, al momento de su particularidad o del primer determinar y ser-otro, la idea inmediata como su propio reflejo.[208]

El pasaje hacia la Naturaleza no es un mero tránsito hacia el elemento de lo vivo. Más bien supone una estructura dinámica procesual y un *reflejo* de la vitalidad de la propia Idea hacia el dominio de la naturaleza como actividad procesual pensada. La vida en tanto que proceso vital es definida por Hegel de la siguiente manera: "poner como negativa la objetividad indiferente frente a ella misma, y de realizarse efectivamente como la potencia y unidad negativa de la objetividad." [209]

[206] Hegel, *Enciclopedia*, W 9, § 159.
[207] Aquí concordamos con Plevrakis para quien el famoso Übergang es un acto de libertad, consecuencia de lo que el autor llama Monismo. Plevrakis, "Übergang von der Logik in die Natur aus Absoluter Freiheit", p. 107.
[208] Hegel, *Enciclopedia*, § 244
[209] Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 321. W6, p. 478.

Nuestra lectura sostiene que la naturaleza en el sistema hegeliano hace eco *-refleja-* la estructura de la Idea en tanto que vida, y sigue el mismo ritmo de determinación que aquel.

Para expresarlo en términos analógicos: el organismo es a la lógica lo que la naturaleza al segundo momento de la vida de la idea, a saber, su despliegue en procesos particulares[210] que culmina en la tendencia a conocerse como naturaleza.[211]

Como anunciábamos desde el inicio, consideramos que este pasaje puede entenderse como la replicación y repetición rítmica[212] del movimiento que tiene lugar en el despliegue de la vida de la idea. Consideramos que ese momento sienta las bases estructurales para comprender qué significa el salir de sí de la Idea hacia su otro.

Recordemos, como se dijo en la sección anterior, que al interior del organismo se encuentra el proceso vital. Recordemos igualmente que dicho proceso vital inmanente se exterioriza en la medida en que el organismo también supone su propia relación con la exterioridad -con lo otro-. En la medida en que la productividad inmanente al organismo es autoproductividad, y en la medida en que dicha autoproductividad implica la producción de sí como otro -otro no indiferente, un "otro" no algo [*Etwas*] sino como ella misma, desdoblada y extrovertida- es posible acceder al momento siguiente de la determinación de la vida de la Idea. La razón residía en que se manifestaba que el organismo, como individuo efectivo habitado por su propio proceso de vida, lo obligaba a ampliar el espectro de la Vida.

Podríamos afirmar que el proceso productivo que es la lógica en general

---

210 Mientras que el espíritu se explicaría por analogía con el Género.

211 Conocerse en la medida en que el conocimiento ya ha sido adquirido como determinación de la idea. Así como la vida es la estructura básica que subyace a la exteriorización de la Idea hacia la Naturaleza, así la Idea en tanto que conocer es la estructura que explica que la propia Idea pueda conocerse como Naturaleza en una *Filosofía de la Naturaleza.* No puede haber una filosofía de la ciencia sin sistematización de los discursos de las ciencias naturales, porque fuera de ellos, no hay naturaleza. La naturaleza es la manifestación de la Idea como proceso vital mientras que la *Filosofía de la naturaleza* es una "consideración pensante de la naturaleza". Hegel, *Enciclopedia,* W 9, § 246, p. 15. Así como no se puede hablar de la filosofía de la historia sin prestar atención al significado sistemático y procesual que tiene el concepto de "filosofía" en el pensamiento hegeliano, así, el paso de la Idea hacia la naturaleza no debe omitir el papel que juega la expresión *filosofía de la naturaleza.*

212 Rhythmus. Ver *Fenomenología del Espíritu.*

se expone a sí mismo como un proceso que tiende a la manifestación de sí como proceso vital en general, es decir, como naturaleza. Esta afirmación hace frente a la expresión según la cual la Idea *crearía* a la Naturaleza, pues hace explícito que esta creación es una suposición de una otredad exterior adecuada [*angemessen*] para la consecución de la autoproducción orgánica. En el momento estructural propio de la vida de la idea representado por el organismo reside la tendencia productiva que explica que la Lógica sea el lugar sistemático que concentra la determinación vital del sistema.

El momento en el que la primera determinación de la idea viviente -organismo- se exterioriza hacia esta totalidad devenida, es el momento en el que la idea adquiere una determinación exterior y múltiple. Este acto de *des-encerrarse*, constituye la clave de bóveda sobre la cual se sostiene el puente que permite el pasaje, o la manifestación, de la Idea en su otro. Hegel dice:

> La naturaleza se ha dado en tanto que Idea bajo la forma del *ser-otro* [*Andersseins*]. En la medida en que la *Idea es así como lo negativo de sí misma o en tanto que exterior* [*äußerlich*], la naturaleza no es exterior solamente en relación a esta Idea (y en relación a la existencia subjetiva de la misma, a saber, el Espíritu), sino que la *Exterioridad* constituye la determinación en la cual la naturaleza es.[213]

La naturaleza no sobrepasa la Idea, no la excede. Más bien, la naturaleza en relación a la idea es ella misma en otra esfera; en otra que no es *lo extraño* e inhóspito, sino una exterioridad puesta. El tránsito de la Idea a la naturaleza no es un salto a una nueva esfera de determinaciones, sino la idea misma, viva, en su determinación exterior.[214]

Hagamos una última precisión. La posibilidad de hablar de un ritmo replicado, o de ecos de momentos lógicos que se dejan escuchar a lo lejos en otros momentos del sistema, no debe significar que en el sistema se repite siempre el mismo movimiento o que cada nueva representación

---

[213] Hegel, *Enciclopedia*, W 9, § 247, p. 24.

[214] Aquí se justifica lo que Klaus Schmidt afirma, a saber, que el idealismo hegeliano es pensable solo como realismo. Solo en la naturaleza la Idea puede establecerse pues solo en la naturaleza la idea se realiza. Cf. Schmidt, Klaus, "Die logische Struktur der Natur", Helmut (ed.), *Sich in Freiheit entlassen. Natur und Idee bei Hegel*, Frankfurt, 2004, p. 31, pp. 31-61.

habrá de alcanzar su determinación dentro de un proceso lógico una y otra vez, subsumiendo toda la diferencia en su identidad. Esta lectura contradiría el modo de proceder del pensamiento y no le rendiría justicia a la expresión del sistema mediante la imagen del círculo de círculos, pues lo volvería un mecanismo de relojería abstracto, un molino al que constantemente hay que llevar grano porque siempre está a prueba. Más bien: al subsumir todo aparecer en el movimiento lógico, la lógica ya se ha vencido a sí misma porque ella misma ha tenido que aparecer, ponerse como lo opuesto a un contenido representado y, en la medida en que obedece a un proceso orgánico, la idea se deja libre en sus variaciones, modulándose en su otredad, desde la materia hasta el organismo espiritual.

Bibliografía

— Aristóteles. (2010). *Partes de los animales*, trad. Marcos Alfredo y Bartolomé Rosana. Madrid: Luarna.

— Aristóteles. (2008). *Reproducción de los animales*, trad. Esther Sánchez. Madrid: Gredos.

— Baum, Manfred. (1986). *Die Enstehung des Hegelschen Dialektik*. Bonn: Bouvier.

— Bormann, Marco. (2000). *Der Begriff der Natur: Eine Untersuchung zu Hegels Naturbegriff und dessen Rezeption*. Marburgo: Centaurus.

— Düssing, Klaus. (1990). "Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel". En Fulda y R. P. Horstmann (eds.). *Kant und die Kritik der Urtheilskraft*. Suttgart: Klett-Cotta, pp. 139-157.

— Gonzáles Recio, José Luis. (2016). "Vida y evolución". En Arana Juan (ed.), *Guía Comares de Filosofía de la Naturaleza*. Granada: Comares, pp. 157-172, p. 159.

— Gotthelf, Allan. (2012). *Teleology, first principles and scientific method*. Cambridge: Cambridge University Press.

— Hegel, G.W.F. (2011). *Ciencia de la lógica*, [1812,1813], trad. Félix Duque. Madrid: ABADA.

— Hegel, G.W.F. (1970). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*, 1830. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

— Hegel, G.W.F. (2012). *Vorlesungen über die Philosophie der Natur, Berlin*, [1825/1826]. Hamburgo: Felix Meiner (ed.).

— Kalenberg, Thomas. (1997). *Die Befreiung der Natur. Natur und Selbstbewußtsein in der Philosophie Hegels.* Hamburgo: Felix Meiner (ed.).

— Lacroix, Alain. (1997). *Hegel. La philosophie de la nature.* París: P.U.F.

— Marcuse, Herbert. (1987). *Hegel's ontology and the Theory of Historicity* [1932], trad. alemán-inglés Benhabib Seyla. The MIT Press.

— Ng, Karen. (2020). *Hegel's Concept of Life: Self-Consciousness, Freedom, Logic.* Oxford: Oxford University Press.

— Plevrakis, Ermylos. (2018). "Übergang von der Logik in die Natur aus Absoluter Freiheit". En *Hegel-Studien*, vol. 52, pp. 104-107, p. 109, p. 116.

— Schelling, F.W.J. (1856-1861). *Sämtliche Werke* I, 10., Schelling, K. F. A (ed.). Stuttgart.

— Schmidt, Klaus. (2004). "Die logische Struktur der Natur". En Helmut (ed.). *Sich in Freiheit entlassen. Natur und Idee bei Hegel.* Frankfurt, p. 31, pp. 31-61.

— Sell, Annete. (2014). *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.W.F. Hegel.* Friburgo: Alber.

— Stangenec, André. (1990). "La finalité interne de l'organisme, de Kant a Hegel: D'une épistemologie critique à une ontologie speculative de la vie ". En Fulda y Horstmann R.P (eds.). *Kant und die Kritik der Urtheilskraft.* Stuttgart: Klett-Cotta, p. 129

— Wahsner, Renate. (2016). "Bedarf die Lösung der höchsten Aufgabe des spekulativen Denkens der Naturphilosophie?". En Neuser Wolfgang y Lange Stephen (eds.). *Natur zwischen Logik*

und Geschichte. Würzburg: Königshausen & Neumann.

FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA & DEL ESPÍRITU

SISTEMA NERVIOSO & ESPECULACIÓN: FILOSOFÍA DE LA MENTE EN HEGEL

por

Fernando Huesca Ramón

Y sin embargo, nada de esto impidió que el sistema de Hegel abarcara una ámbito incomparablemente mayor, que cualquier sistema anterior, y que en este ámbito desarrollara una riqueza de pensamiento que todavía hoy causa asombro. *Fenomenología del espíritu* (a la cual se le podría llamar el paralelo de la embriología y de la paleontología del espíritu, un desarrollo de la conciencia individual por medio de sus distintas etapas, captado como reproducción resumida de los pasos que la conciencia de los hombres ha llevado a cabo históricamente), lógica, filosofía de la naturaleza, filosofía del espíritu, y esta última trabajada de nuevo en sus formas subordinadas históricas y singulares: filosofía de la historia, del derecho, de la religión, historia de la filosofía, estética, etc. -en todos estos ámbitos históricos distintos se esfuerza Hegel, por encontrar y probar los hilos entrelazados del desarrollo; y puesto que no solamente era un genio creativo, sino también un hombre de erudición enciclopédica, por todos lados aparece como hito. Se entiende por sí mismo, que por medio de las necesidades del "sistema", a menudo tiene que refugiarse en aquellas imponentes construcciones, a causa de las cuales sus detractores de medio pelo hasta ahora hacen un griterío horrible.

Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*

En este texto nos proponemos abonar a la indicación de Udo Jeck[215], un estudioso contemporáneo de la filosofía de Hegel, del sistema nervioso, y de la historia de las neurociencias, de que a efectos de encontrar una manera no-parcial de relación entre neurociencias y filosofía, Hegel rinde un ejemplo metodológico casi inigualable (habría un modelo arquetípico en Aristóteles, modernos como Leibniz igualmente rinden matrices interdisciplinarias de investigación de magnitudes enciclopédicas), en la medida en que integró desarrollos empíricos concernientes a la anatomía y fisiología humana en su sistema, y en que en todo momento mantuvo un ojo crítico (nos atrevemos a decir, especulativo[216]) frente a estos desarrollos, en lo que atañe a su alcance explicativo. En efecto, para Hegel, no es dable una definición del humano en meros términos materiales (carne, huesos), o en meros términos ideales (sensaciones, pensamientos); la "especulación" requiere la aspiración al "restablecimiento de lo separado en su unidad" (Hegel, 2014a, p. 230), lo que en este terreno explicativo podría implicar no buscar separar tajante y férreamente las "determinaciones del cuerpo" de las "determinaciones del alma." (Hegel, 2014b, p. 925)

En el entendido de que "filosofía de la mente" actualmente puede implicar tanto un campo disciplinario a la anglosajona[217], que tenga como

[215] Véase Jeck, 2016. Agradezco al Prof. Dr. Udo Jeck por compartir amablemente el texto de su presentación.

[216] Sobre lo especulativo en Hegel valga el siguiente fragmento de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1817: "Lo *especulativo*, o *positivo-racional* capta la unidad de las determinaciones en su oposición; lo positivo que está contenido en su disolución y su transición. La dialéctica tiene un resultado positivo puesto que ella tiene un *contenido determinado*, o puesto que su verdadero resultado no es la *nada abstracta y vacía*, sino la negación de *ciertas determinaciones*, las cuales, por lo mismo, están contenidas en el resultado, puesto que este resultado no es una nada inmediata, sino un resultado. Lo racional, así, si bien es algo pensado y también abstracto, es igualmente algo *concreto*, puesto no es la unidad *sencilla, formal*, sino *unidad de distintas determinaciones*." (Hegel, 1817)

[217] "He dicho repetidamente que creo que el problema mente-cuerpo tiene una solución más bien simple, al menos en términos generales, y que los únicos obstáculos para tener una compresión completa de las relaciones mente-cuerpo son nuestro prejuicio filosófico, al suponer que lo mental y lo físico son dos ámbitos distintos, y nuestra ignorancia sobre el funcionamiento del cerebro. Si tuviéramos una ciencia adecuada del cerebro, una explicación del cerebro que proporcionara explicaciones causales de la conciencia en todas sus formas y variedades, y si superáramos nuestros errores conceptuales, no quedaría nada del problema mente-cuerpo. Sin embargo, la posibilidad de una solución al problema mente-cuerpo ha sido poderosamente cuestionada a lo largo de los años por los escritos de Thomas Nagel." (Searle, 1996, p. 2)

objeto de estudio la relación entre lo "mental" y lo "físico" (en específico: neurobiológico) (Searle, 1996, p. 112), tanto como un campo disciplinario hermenéutico, como el explorado por Paul Lorenzen (alrededor de la llamada Rehabilitación de la filosofía práctica[218]), y que implica una suerte de epistemología no-empírica (el propio Lorenzen apunta los términos "psicología racional" para caracterizar a este campo de reflexión), nos proponemos explorar las consideraciones hegelianas sobre la fisiología animal en relación a procesos cognitivos humanos; naturalmente el llamado problema mente-cuerpo habrá de ser examinado a la luz de la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu de Hegel.

A final de cuentas habremos de entender la tesis del filósofo de Stuttgart que declara al sistema nervioso como condición de posibilidad de la sensación y de la intelección. Nos atrevemos a pensar que una apuesta teórica tal se encuentra detrás de la elección hegeliana de los términos *philosophia mentis*, para la exploración de lo que después habrá de llamarse filosofía del espíritu subjetivo.[219]

I

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1817 se habla en el § 277 ya de "sistema nervioso" (Hegel, 1817, p. 187) a efectos de la exposición de Hegel sobre el "organismo animal", en lo que respecta al proceso de "sensibilidad" (*Sensibilität*); interesantemente, no aparece aquí el verbum cerebro, en lo que atañe a la identificación de órganos y sistemas fisiológi-

[218] El programa de la Rehabilitación de la filosofía práctica fue un proyecto filosófico llevado a cabo en Alemania alrededor de Riedl, Ritter, Lorenzen, Ilting, Habermas y otros académicos interesados en la crítica a la sociedad presente, en la recuperación de clásicos de la ética como Aristóteles y Kant, y en valor de métodos filosóficos como la dialéctica de Hegel como alternativa a las epistemologías instrumentales de las sociedades mecanizadas del presente. Lorenzen establece que una filosofía crítica debe tener aspectos (que se encuentran en Aristóteles, Kant, Hegel, etc.) teóricos alrededor de una filosofía de la mente, la deóntica y las necesidades espirituales. Véase Lorenzen, 1974.

[219] La ficha de archivo de la Universidad de Jena para el semestre 1803/04 reza: "Ge. Wilh. Frid. Hegel. D. privatim 1) Jus naturae hora III-IV, 2) philosophiae speculativae sistema, complectens a) Logicam et Metaphysicam sive Idealismum trascendentalem b) philosophiam naturae et c) mentis hora VI – VII e dictatis exponet; Das System der speculativen Philosophie, Logik und Metaphysik, Naturphilosophie und Seelenlehre enthaltend, n. Dictaten Hr. Dr. Hegel; Naturrecht Hr. Dr. Hegel." (Kimmerle, 1967, p. 54)

cos a cargo de los procesos de la "sensación"[220]. En 1830 se habla de "sistema del cerebro", de "nervios de la sensación", de "nervios del movimiento" y de "nervios simpatéticos con ganglios" más allá de la mera mención del sistema nervioso en general. Seguramente Hegel, en el marco de sus renovados estudios empíricos (fisiología, economía política e historia universal), tuvo ocasión entre 1817 y 1827 de completar la exposición de la *Enciclopedia* con mejores elementos empíricos en lo que atañe a la fisiología del sistema nervioso. Así el somero § 277 de la primera edición de la *Enciclopedia* se convierte en los § 354 y § 355 de la tercera edición; se podría decir que estos parágrafos, que dan cuenta de la última exposición tanto de imprenta como de cátedra que Hegel realizó en lo que atañe al sistema nervioso del organismo animal, son producto de una larga evolución intelectual de parte de Hegel que tiene sus raíces en Jena, en el curso sobre "filosofía natural y doctrina del alma" (Kimmerle, 1967, p. 54) que Hegel impartió 5 horas a la semana de 17 a 18 horas, y cuyos contenidos conocemos a partir del Esbozo de sistema I (*Systementwurf* I - tomo 6 de los *Gesammelte Werke*, que contienen una filosofía de la naturaleza y una filosofía del espíritu); interesantemente, aquí ya se expresa que "el nervio es el lugar de los movimientos voluntarios, así como de las sensaciones" y que del "cerebro" salen nervios hacia la médula espinal y formaciones ganglionares en el abdomen (lo que ahora se conoce como "sistema nervioso entérico"), no obstante, falta del todo la arquitectónica de exposición definitiva de la *Enciclopedia* de 1817, donde ya se encuentra desglosada la filosofía del espíritu subjetivo en antropología, fenomenología del espíritu y psicología. (Hegel, 1817, p. 209)

En este sentido de reconstrucción hermenéutica, los cursos sobre filosofía de la naturaleza impartidos por Hegel en Berlín en 1819/20, 1821/22, 1823/24, 1825/26 y 1828 rinden materiales valiosísimos de investigación, en la medida en que dan cuenta del proceso de inclusión e

[220] Hegel comenta a una cita de Autenrieth sobre la relación de la sensación con el sistema nervioso: "No hay que representarse la comunicación con una parte exterior del cerebro, como si después de que una parte determinada del cuerpo está afectada en su nervio, ahora esta fibra nerviosa determinada transportada la afección para sí, o como si desde el cerebro, se afectara a una fibra nerviosa determinada, después de la conexión exterior de los nervios, sino que la comunicación sucede por medio de la médula común y está igualmente determinada por el presente universal de la voluntad de la consciencia. Las fibras nerviosas están en conexión con muchas otras; cuando se afectan también afectan a las otras, sin que por ello se produzcan múltiples sensaciones, y sin que, por el otro lado, la médula universal que sale del cerebro ponga múltiples nervios en movimiento." (Hegel, 1970b, p. 444)

inserción de elementos de reflexión sobre la fisiología del sistema nervioso en el marco de explicación de la filosofía de la naturaleza de la *Enciclopedia*; cabe señalar que Hegel impartió un curso en Heidelberg titulado "Antropología y psicología" (Nicolin, 1963, p. 96) del cual no poseemos testimonio conservado alguno.

A efectos de ilustración, de motivos nuevos de reflexión incluidos por Hegel en sus reflexiones sobre el sistema nervioso, consignamos un par de fragmentos provenientes del manuscrito Ringier (1819/20) de lecciones sobre filosofía de la naturaleza y del anexo de Michelet al § 354 de la *Enciclopedia* de 1830, respectivamente:

> Los nervios simpáticos tienen más sustancia gris; los nervios que vienen del cerebro tienen más sustancia blanca [...] Lo segundo es el sistema nervioso, lo que pertenece a la sensación determinada. Por otro lado, esto está concentrado en el cerebro. Esta colección es la concentración de la sensación [...] Del cerebro surgen los nervios [...] No son glóbulos, ni cuerdas. Es una masa pastosa indiferenciada que se encuentra dentro de fundas. (Hegel, 2014b, p. 451)

> El nervio es la condición para que se dé la sensación (*Empfindung*), ahí donde el cuerpo (*Körper*) es tocado; igualmente es la condición de la voluntad en general, de cada fin que se determina a sí mismo. (Hegel, 1970b, p. 444)

Esta concepción, que concluye que el sistema nervioso, compuesto de un cerebro (en 1805/06 se distingue entre telencéfalo y cerebelo[221]), y de un sistema de nervios conectados con órganos de la sensación (*Sinneswerkzeuge*), se encuentra a cargo de los procesos de sensación y volición animal, se mantiene básicamente intacta hasta 1830, a lo largo de todos los cursos sobre filosofía de la naturaleza de Hegel. Se podría decir que de la mano de Johann Heinrich Ferdinand von Autenrieth, con el texto "Handbuch der empirischen menschlichen Physiologie" de 1801/02, Hegel llegó a un entendido admirable sobre la estructura y función del sistema nervioso. Otros autores en fisiología que son apuntados por el propio Michelet en el marco de las exposiciones hegelianas sobre la fisiología animal son Authelm Blathassar Richerand, Marie François Xavier Bichat, Albrecht von Haller, Johann Friedrich Blumenbach. Cabe añadir

[221] Véase Hegel, 1976, p. 169.

el nombre de Johann Carl Heinrich Meyer, en la medida en que en el catálogo de subasta de la biblioteca privada de Hegel[222] se encuentra el título *Physiologie des menschlichen Körpers* (*Fisiología del cuerpo humano*) de 1805. Como puede apreciarse, el interés de Hegel por lo empírico nunca fue tan nimio como para darle la razón a Walter Kaufmann, quien de manera sumamente desinformada expresa sin mayor argumentación filológica y filosófica: "La filosofía de la naturaleza de Hegel es sin duda alguna mucho menos interesante e importante que la lógica o la filosofía del espíritu." (Kaufmann, 1965, p. 237)

II

> Los libros de Aristóteles *Sobre el alma*, con sus tratados sobre lados particulares y circunstancias de la misma son, por lo tanto, todavía la obra más excelente sobre este objeto, y la única de interés especulativo. El fin esencial de una filosofía del espíritu puede solamente ser el introducir de nuevo al concepto en el conocimiento del espíritu, para volver a desplegar el sentido de aquellos libros aristotélicos. (Hegel, 1979, p. 11)

Este fragmento proveniente de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* declara que una consideración filosófica sobre la sensación y la intelección (los dos grandes temas agrupadores del *De anima* de Aristóteles), y otros temas relacionados, como la vigilia y el sueño, la memoria, el lenguaje, etc., no puede sino tomar al Estagirita como modelo metodológico, indudablemente por ser la "única" en la historia de la filosofía que, más allá de enfoques metafísicos y empíricos abstractos, aspira a una unidad entre determinaciones aparentemente contrapuestas (como lo intelectivo y lo sensible), es decir, a lo "especulativo".

[222] Véase Rauch, 1832.

En efecto, otras dos maneras de examen sobre el alma, a saber, la "*psicología racional*" y la "*psicología empírica*" (Hegel, 1979, p. 11), son declaradas por Hegel como insuficientes y parciales, en la medida en que en la primera "se consideraba al espíritu como una cosa" y en la segunda "se vuelve el espíritu un mero agregado de fuerzas autónomas" (Hegel, 1979, p. 12); así, ya por una excesiva vigencia de lo fijo de las "determinaciones del entendimiento" (Hegel, 1979, p. 12), ya por un mero limitarse a "enumerar y describir lo que sale de la percepción" (Hegel, 1970a, p. 101), se podría pensar que ni en un Platón o un Leibniz[223], ni en un Locke o un Helvetius y la Ilustración francesa[224] se encuentra una psicología, en tanto doctrina científica del espíritu subjetivo, que sea completa en lo que

[223] "La mónada *consciente* se distingue de las mónadas escuetas (materiales) por la claridad de la representación. Claro está que esta no pasa de ser una palabra vaga, detrás de la cual sólo hay una distinción puramente formal; indica, esta palabra, que la conciencia es justo la que constituye la distinción de lo indistinto, y la distinción, por su parte, la determinabilidad de la conciencia. De un modo más claro y más preciso determina Leibniz la diferencia del hombre cuando dice que es 'capaz de conocer las verdades *necesarias* y *eternas*' o que se representa, de una parte, lo general y luego lo coherente, pues la naturaleza y la esencia de la conciencia de sí estriban en la generalidad de los conceptos." (Hegel, 2005, p. 350). El fundamental apunte crítico que hace Hegel a Leibniz tiene que ver con la fundamentación teológica del sistema y la concomitante teodicea: "Y cuando Leibniz contesta: 'Dios ha hecho esto' no nos da ninguna respuesta a lo que se pregunta. Lo que tratamos de conocer es el fundamento determinado de esta ley; tales determinaciones generales tienen, desde luego, un tono piadoso, pero no son suficientes." (Hegel, 2005, p. 353)

[224] "Vemos, pues, manifestarse libremente aquí el llamado *materialismo* y *ateísmo*, como resultado necesario de la pura conciencia de sí comprensiva. De una parte, en este movimiento negativo naufraga toda determinación que se representa el espíritu como un más allá de la conciencia de sí, y principalmente todas las determinaciones contenidas en él, incluso aquellas que o predican como espíritu y esencialmente todas las representaciones de la de en él para las que vale como una conciencia de sí que existe fuera de la conciencia misma de sí en una palabra todo lo tradicional, todo lo impuesto por la autoridad. Sólo queda en pie la esencia presente y real pues la conciencia de sí sólo reconoce el en sí como algo que existe para ella como conciencia de sí, en la que ella se sabe, por tanto, real: la materia como aquello en que puede ensancharse y realizarse en la pluralidad, la naturaleza. En el presente, tengo la conciencia de mi realidad; y, consecuentemente, la conciencia de sí se encuentra a sí misma como materia, el alma como algo material, las representaciones como movimientos y cambios en el órgano interior del cerebro, que siguen a las impresiones externas de los sentidos." (Hegel, 2005, p. 384) Más allá de los aportes críticos y naturalistas de la Ilustración francesa, Hegel establece una crítica especulativa en torno a lo fijo y esencialista de esta concepción: "Ahora bien, como el concepto existe simplemente en su forma *negativa*, tenemos que la expansión positiva se queda sin concepto; presenta la forma de la naturaleza, de algo que es, lo mismo en lo moral que en lo físico." (Hegel, 2005, p. 385).

atañe al seguimiento mismo del despliegue del concepto[225]; en términos sencillos, quedándonos contentos con definiciones claras y distintas del alma en términos cósicos u objetuales, o en términos de facultades o potencias, no atisbamos del todo el carácter de *ser-producido por una autoactividad*, de tales definiciones mismas o postulación de potencias; una teoría completa del alma y el espíritu, desde Hegel, tendría que incluir necesariamente una historia de teoría, o de génesis de la pregunta misma por el objeto de estudio en cuestión, una consideración sobre elementos corporales-fisiológicos (en seguimiento de Aristóteles, Hegel apunta que el alma que siente y que piensa está necesariamente asociada a un ser vivo), y una articulación de esta parte especial de actividad científica con otras, como la lógica[226], la filosofía del derecho[227] y la estética[228].

Ahora bien, en lo que atañe a lo específico del llamado "problema mente-cuerpo", un tema por excelencia del *De Anima* de Aristóteles, de la filosofía del espíritu de Hegel y de la neurofilosofía y la filosofía de la mente contemporáneas, deseamos recuperar los siguientes pasajes hegelianos procedentes de exposiciones en el marco de la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu:

> El alma está presente en todo el cuerpo (*Leib*), y es, en efecto, igualmente sencilla [...] El cuerpo (*Körper*) y estas partes son sencillamente determinados por el alma. Ellos tienen su mantenerse solamente en el alma como la forma universal. (Hegel, 2014a, p. 223)

> Las entrañas y los órganos son considerados en la fisiología como momentos solamente del organismo animal, pero ellos constituyen igualmente un sistema de corporización (*System der Verleiblichung*) de lo espiritual, y obtienen a partir de ello una significación enteramente distinta. (Hegel, 1979, p. 108)

> Todo está en la sensación, y si se quiere, todo lo que está en la consciencia espiritual y que aparece en la razón, tiene su fuente

[225] Seguir el despliegue del concepto significa trabajar especulativamente a partir de cualquier determinación (ser, vida, memoria, Estado, etc.) rastreando su origen en la historia universal como producción espiritual (en mito, filosofía, etc.), y explicitando su papel arquitectónico en una teoría global sobre el ser humano (lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu).

[226] Que es el pensamiento.

[227] Voluntad y trabajo.

[228] Se lleva el pensamiento al arte.

> y origen en la sensación. (Hegel, 1979, p. 97)

Así, quedaría claro que la apuesta hegeliana en torno a la relación alma-cuerpo es por una concepción en términos de "forma universal", de entelequia aristotélica[229], o de lógica de operación si se quiere; de este modo, instancias corporales como "entrañas", "órganos" y "el nervio" entran necesariamente en la definición filosófica del alma, en la medida en que, desde Hegel, una "forma universal", una entelequia, o una determinación del pensamiento, no puede sino pensarse como un desarrollo, o un momento recapitulador a partir de una inmediatez (sensible) dada; el análisis hegeliano de la sensación, por ejemplo, lleva a una discusión sobre los cinco sentidos (véase el § 401 de la *Enciclopedia* y los correspondientes en los manuscritos de clase y las otras dos ediciones de la *Enciclopedia*) y la relación entre la "determinación de la corporalidad" con el "ser para sí del alma" (Hegel, 1979, p. 101) como interiorización o apropiación de lo dado a la sensibilidad, lo que a su vez implica una apuesta concreta por entender el porqué de las asociaciones cotidianas (mitológicas y proto-científicas) entre una determinada sensación y un *locus* topológico determinado en el cuerpo humano; por más simple que suene, caracterizar la relación que existe entre el "rojo" y el "ojo" es una tarea filosófica importante que Hegel traza como parte integral del programa de la filosofía del espíritu subjetivo.

En lo que atañe a estructuras concretas del sistema nervioso y su relación con procesos de sensación e intelección Hegel apunta lo siguiente:

> La experiencia enseña ciertamente que el movimiento de los órganos particulares, para ejecutar acciones discrecionales, y el despertar de la sensación desde estos órganos, sufre o cesa del todo, cuando los nervios que salen de estas partes, la médula espinal, el cerebelo (*kleine Hirn*) o el telencéfalo (*grosse Hirn*) -mismos que están conectados con aquellos nervios- son dañados o destruidos. (Autenrieth *apud* Hegel, 1970b, p. 444)

---

[229] Sobre la relación entre la teoría del alma y la metafísica de Aristóteles: "Solemos decir que uno de los géneros de los entes es la entidad y que ésta puede ser entendida, en primer lugar, como materia –aquello que por sí no es algo determinado–, en segundo lugar, como estructura y forma en virtud de la cual puede decirse ya de la materia que es algo determinado, y, en tercer lugar, como el compuesto de una y otra. Por lo demás, la materia es potencia, mientras que la forma es entelequia. Ésta, a su vez, puede entenderse de dos maneras, según sea como la ciencia o como el acto de teorizar." (Aristóteles *apud* García, 2014, p. 30)

> Finalmente, también el *pensamiento*, en la medida en que es algo temporal, y que pertenece a la individualidad inmediata, tiene una aparición corporal, se siente, (*wird empfunden*), y ciertamente en la cabeza, en el cerebro (*Gehirn*), en general en el sistema de la sensibilidad, del ser-dentro-de-sí sencillo y universal del sujeto que siente. (Hegel, 1979, p. 113)

Entonces, tesis sencillas, pero plenamente antiplatónicas y anticartesianas, como: *no hay sensación sin órganos fisiológicos de la sensación, nervios de conexión y determinadas estructuras cerebrales*, y *no hay pensamiento sin cabeza y cerebro*, son plenamente defendibles a partir de estos fragmentos hegelianos; así, cuando Hegel habla de lo "inmaterial" (Hegel, 1986, p. 318) del alma, hay que tener en cuenta la compleja crítica del filósofo alemán hacia las perspectivas ingenuas sobre lo material mismo (Hegel apunta en la *Enciclopedia* de Berlín de manera socarrona que "Incluso a los físicos en la Era Moderna la materia se les ha vuelto más delgada entre las manos" (Hegel, 1991, p. 319), a la par que lo especulativo arriba apuntado, para poder resaltar el carácter procesual, activo e integrador de un "alma" que no es considerada como cosa, sino en seguimiento de Aristóteles, como *actividad* de autocaptación; en este proceso autocognitivo, aparece necesariamente el cuerpo humano como un sistema de órganos al cual se asocia la *base efectiva* de acción de la consciencia en el mundo, de modo que se acaba concluyendo que no hay cosa tal como el pensamiento o productos del pensamiento, que no pase por la actividad orgánica de un cerebro y red de nervios[230]; siendo esto así, no habría mayor complacencia filosófica posible con un detenerse en un "secreto *inaprehensible*" (Hegel, 1979, p. 44), como juicio final sobre el tema de la "*afinidad del alma y el cuerpo*" (Hegel, 1979, p. 44), sino que, más bien, se resaltaría la necesidad de explorar las relaciones anatómicas y funcionales de tal o cual estructura de sistema nervioso, con procesos antropológicos, de intersubjetividad o sensoriales, cognitivos y éticos; la declaración hegeliana, que reza "Más allá [de la consideración de que el sistema nervioso

[230] La narrativa de "fibras nerviosas (*Nervenfasern*)" de Aurenrieth para la composición del sistema nervioso se determina como "red neuronal" (Véase Churchland, 1999) a partir de los estudios de Ramón y Cajal sobre la estructura y función del sistema nervioso. Solamente hasta el siglo XX se contó así con el concepto contemporáneo de neurona y neurotransmisión. Cabe agregar que en el siglo XX se vivió una revolución cognitiva (Véase Purves, 2008) que marcó la integración multidisciplinaria de varias áreas de trabajo científico y una visión holística de la naturaleza y la acción humana con narrativas fisicalistas en tercera persona y narrativas fenomenológicas en primera persona. José Luis Díaz bebe de este ímpetu multidisciplinario.

es condición de posibilidad de la sensación y la voluntad] se entiende muy poco de la organización del cerebro" (Hegel, 1970b, p. 444), podría bien ser tomada como una invitación empírica de plena actualidad, para detallar el conocimiento anatómico-funcional del cerebro humano.

Interesantemente, Hegel rastrea relaciones función/estructura que resuenan plenamente con desarrollos neurobiológicos contemporáneos en torno a la memoria y la distribución anatómica de la red nerviosa; sobre el primer tema, apunta en las *Lecciones sobre filosofía del espíritu* de 1827/28 "Algunos hombres han perdido manojos enteros de cerebro, y con ello igualmente de memoria (*Gedächtnis*) [...] llega a pasar que el recuerdo (*Erinnerung*) se ha reestablecido plenamente, no porque el cerebro haya crecido [...] sino porque la conmoción ha cesado" (Hegel, 2001, p. 705); y sobre el segundo: "Debido a esta división en el cerebro de la cabeza y en el del abdomen surge dolor de cabeza desde el abdomen." (Hegel, 1970b, p. 445). Ideas contemporáneas sobre el almacenamiento de memoria no solamente en la región del hipocampo en el sistema límbico, sino en sistemas neuronales varios[231] y sobre el "sistema nervioso entérico"[232] pueden ver en Hegel un antecedente de teoría que interesantemente está en la posibilidad de ofrecer un panorama interdisciplinario para el estudio de la mente y el cerebro humano.

Así, a partir de la tesis de Hegel que reza "La inteligencia (*Intelligenz*) es la que hace a las cosas pasajeras, hace una momia de aquello que ha pasado" (Hegel, 2011, p. 826), cabría pensar en una traducción en clave neurobiológica contemporánea en términos de zonas de la corteza so-

[231] La narrativa contemporánea sobre la función cerebral establece conexiones entre módulos y subsistemas, responsables de la integración de procesos cognitivos (esto es, tanto neuronales, como experienciales en primera persona); asimismo, se caracterizan funciones cognitivas acotadas dentro de procesos globales (por ejemplo, la memoria humana se subdivide en memoria declarativa y memoria de trabajo). Por ejemplo, el sistema de memoria del lóbulo temporal medial que está a cargo de procesos fundamentales de la memoria declarativa y la formación de memorias nuevas "consiste del hipocampo y la corteza rinal circundante y la corteza parahipocampal" (Purves, 2008, p. 336). A su vez, este circuito neuronal se comunica con la corteza olfativa y con cortezas de asociación unimodal y polimodal.

[232] "El sistema nervioso entérico es una colección de neuronas en el tracto gastrointestinal que constituye el 'cerebro del intestino' y puede funcionar independientemente del sistema nervioso central. Este sistema controla la motilidad, las secreciones exocrinas y endocrinas y la microcirculación del tracto gastrointestinal; está también involucrado en regular los procesos inmunes e inflamatorios. En la década pasada, avances notables en el entendimiento del sistema nervioso entérico han llevado a una mayor apreciación de su importancia en la medicina clínica." (Goyal, 1996, p. 1106)

matosensorial y sistema límbico que son responsables anatómicos identificables de la función de dar una cierta permanencia a la experiencia sensible vivida.

Hegel no está a la zaga de un Nietzsche en lo que concierne a una reflexión filosófica sobre el sistema nervioso, la imagen y el conocimiento[233]; antes bien se podría considerar que Hegel se afanó, a su manera sistemática usual, por embeberse de la vanguardia de la fisiología humana de su época, para llegar a un entendido integral (y con detalle en cuanto a estructuras) de la relación entre la anatomía y la mente humana.

III

> El pensamiento se capta a sí mismo y no se detiene en esta multiplicidad, sino que va a lo universal y se busca en ello. La filosofía no debe incurrir en desagradecimiento frente a otras ciencias que captan el contenido empírico en concreto, que lo llevan a universalidad, a lo abstracto, y así lo entregan a la filosofía. (Hegel, 2014a, p. 144)

Una enseñanza fundamental del pensamiento hegeliano es el de la necesidad de integrar diversos horizontes disciplinarios para el estudio del humano y su mundo circundante. Las descripciones esencialistas, mecanicistas, idealistas-subjetivas o cotidianas, en relación al acontecer sensible y la integración social, serían sesgadas, unilaterales y demasiado estáticas para dar cuenta de la ductilidad del ser humano y la naturaleza que lo rodea. El resultado epistemológico más palpable del sistema de madurez de Hegel es el de la historización de los conceptos y su vinculación

[233] "La 'cosa en sí' (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es también para el creador del lenguaje completamente inaprehensible y en absoluto digna de esfuerzo. Él designa sólo las relaciones de las cosas con los hombres y recurre para su expresión a las más osadas metáforas. ¡Un estímulo nervioso transpuesto en primer lugar en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen reproducida de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y cada vez un completo salto de esferas, de una a en medio de otra enteramente distinta y nueva." (Nietzsche, 2004, p. 14)

recíproca. Las ciencias empíricas adquieren en Hegel, a final de cuentas, una legitimación histórica y política (en ello se muestra como fiel heredera crítica de la Ilustración); el propio concepto (he aquí la relevancia de la Idea absoluta y el método absoluto de la ciencia de la lógica hegeliana) sentencia la validez de tal o cual aparato saber/poder (Foucault) en la praxis científica efectiva. La ciencia en Hegel, como en Aristóteles, tiene el *telos* de emancipar al ser humano de las cadenas de los prejuicios, los fetiches y las pulsiones animales; el autoconocimiento humano que es el dictum fundamental de la filosofía hegeliana no puede sino potenciarse a partir de la integración de las ciencias empíricas en la actividad filosófica.

Sobre la apertura epistemológica de esta apuesta filosófica en Hegel, cabe señalar la inclusión del "magnetismo animal" (Hegel, 1979, p. 13) dentro de la antropología, lo cual va de la mano de un estudio puntual, tan generoso como riguroso, de reportes experienciales que no cuadran del todo con las narrativas científicas empíricas, con el sentido común, o con alguna metafísica en particular[234] (Hegel examina el baile de San Vito, las sensaciones compartidas entre amigas cercanas separadas físicamente por kilómetros, las pociones de brujas, la percepción extracorporal, la hipnosis, la vinculación *–Rapport–* entre magnetizador y paciente[235], la sanación mediada por curanderos, el chamanismo, etc.). No hay nada ni en el método ni en el sistema de Hegel que en su apropiación y aplicación

[234] Por ejemplo, en un comentario en cátedra al § 320 de la primera edición de la *Enciclopedia* se lee alrededor del magnetismo animal: "En Francia, hombres del carácter más noble y de la formación cultural más elevada se han ocupado con tales curas. Mesmer todavía no hablaba de clarividencia. Los alemanes se burlan ciertamente sobre la falta de teoría, pero esta ingenuidad de los franceses es más pura, más sencilla y más concienzuda que el menjurje de la filosofía alemana. Por ejemplo, Kluge hizo hace muchos años una exposición concorde al fin, en relación a fenómenos exteriores. Carl Schelling, hermano del filósofo, también ha hecho sus ensayos, y también en la revista del magnetismo hay muchos casos, aunque ya no sale a la luz nada nuevo. Por medio del magnetismo se muestra el punto, en muchas historias desechadas, con el cual se vinculan con algo racional." (Hegel, 2008, p. 78)

[235] Sobre la teoría psicoanalítica de la antropología de Hegel, valga el siguiente comentario: "Es interesante en el sentido de la psicología profunda del día de hoy, que aquí [en la antropología de Hegel] se encuentran en ua conexión profunda el soñar y lo inconsciente (Unbewusste), el 'genio (Genius)' en estricto sentido. En la situación del soñar, el alma 'no solamente está llena de afecciones singularizadas, sino que llega a un sentimiento profundo, poderoso de su naturaleza individual entera, del entorno cicundante entero de su pasado, presente y futuro, y ciertamente más de lo que es el caso en las dispersiones del alma despierta.' Faltaba solamente un paso a la aseveración de que el contenido de un hecho tal debería ser la expresión del genio interior del hombre." (Meulen, 1963, p. 260)

permita fomentar las prácticas instrumentales y homogeneizadoras del cuerpo humano de la psiquiatría hegemónica, las ideologías de Estado y la medicina mainstream de mercado. Bien al contrario, el legado del joven y del viejo Hegel es una concepción filosófica e histórica que está abierta al cambio epistemológico y a la recopilación siempre nueva de datos de la vida cotidiana para la renovación y actualización del edificio del saber científico (en el sentido de la *Wissenschaft* hegeliana, es decir, conjunto orgánico de conceptos empíricos e idealistas, junto con su historia genética y evolutiva y su exploración de cara a la praxis cotidiana).

Frente a posibles neofrenologías o reduccionismos de lo humano a mapas de neuroimagen, listados de genes, estadísticas de frecuencia de síntomas y diagnósticos o a procesos de estandarización de la productividad económica, la obra de Hegel sigue ofreciendo una cantera fructífera para la reflexión metodológica, antropológica y política.

Bibliografía

— Bartra, Roger (2011). "La conciencia: tramas simbólicas entre cerebro y cultura", *Ciencia*, octubre-diciembre.

— Churchland, Paul M. (1999). *Materia y conciencia, Introducción a la filosofía de la mente*. Barcelona: Gedisa.

— Engels, Friedrich. (1985). *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart: Verlag von J.B.W. Dick.

— García Alandete, Joaquín. (2014). "Del alma y el intelecto en el De Anima de Aristóteles". *Estudios Filosóficos LXIII*, Vol. LXIII, No. 182, pp. 23-45.

— Goyal, R. Hirano, I. (1996). "The Enteric Nervous System". *New England Journal of Medicine*, Mayo, Vol. 334, No. 17, pp. 106-115.

— Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1817). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, zum Gebrauch seiner Vorlesungen, D. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Professor der Philosophie an der Universität zu Heidelberg, Heidelberg, August Oswald's Universitätsbuchhandlung, 1817.*

— Hegel, G. W. F. (1970a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Werke 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

— Hegel, G. W. F. (1970b). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II, Werke 9*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

— Hegel, G. W. F. (1976). *Jenaer Systementwürfe III, Gesammelte Werke Band 8, unter Mitarbeit von Johann Heinrich Trede*. Herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann. Düsseldorf: Felix Meiner Verlag,.

— Hegel, G. W. F. (1979b). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Band III. Stuttgart: Suhrkamp.

— Hegel, G. W. F. (1986). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

— Hegel, G. W. F. (1991). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830).* Hamburg: Felix Meiner Verlag.

— Hegel, G. W. F. (2005). *Lecciones sobre la historia de la filosofía III.* México: Fondo de cultura económica.

— Hegel, G. W. F. (2008). *Vorlesungen über die Philosophie des Subjektiven Geistes, Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemester 1827/28 , GW 25, 1*. Hamburg: Felix Meiner.

— Hegel, G. W. F. (2011). *Vorlesungen über die Philosophie des Subjektiven Geistes. Herausgegeben von Christoph Johannes Bauer, Band 25.2, Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemester 1827/28 und sekundare Überlieferung*. Hamburg: Felix Meiner.

— Hegel, G. W. F. (2014a). *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik, Band 23, 1, Nachschriften zu den Kolleguien der Jahre 1801/02, 1817, 1823, 1824, 1825, 1826*. Düsseldorf: Felix Meiner.

— Hegel, G. W. F. (2014b). *Vorlesungen über die Philosophie der Natur, Gesammelte Werke Band 24,2, Nachschriften zu den Kollegen der Jahren 1825/26 und 1828 Unter Mitarbeit von Wolfgang Bonsiepen, Herausgegeben von Niklas Hebing*. Hamburg: Felix Meiner.

— Jeck, Udo. (2016). *Selbst – Empfindung – Nervennetz. Hegels Theorie des Nervensystems in den Berliner Vorlesungen zur Naturphilosophie, Erkenne dich selbst – Anthropologische Perspektiven 31*. Bochum: Inter-

nationaler Hegel-Kongress der Internationalen Hegel-Gesellschaft Zum Abschluss der Ausgabe: G.W.F. Hegel, Gesammelte Werke.

— Kaufmann, Walter. (1965). *Hegel: A reinterpretation.* New York: Anchor Books.

— Kimmerle, Heinz. (1967). "Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)". *Hegel Studien Band 4.* Bonn: Bouvier und Co., pp. 42-45.

— Lorenzen, Paul. (1974): "Szientismus versus Dialektik". En Riedel, M. (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie Band II.* Freiburg: Verlag Rombach.

— Meulen, J. v. d. (1963). "Hegels Lehre von Leib, Seele und Geist". *Hegel-Studien,* Vol 2, pp. 251-274.

— Nicolin, Friedhelm. (1963). "Hegel als Professor in Heidelberg. Aus den Akten der philosophischen Fakultät 1816-18". *Hegel-Studien, Band 2.* Bonn: H. Bouvier und Co Verlag, pp. 71-98.

— Nietzsche. Friedrich. (2004). "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral". *Señal que cabalgamos,* No. 42, Año 3, pp. 10-17.

— Purves, Dale, et. al. (2008). *Principles of Cognitive Neuroscience.* Sunderland: Sinauer Associates.

— Rauch. (1832). *Verzeichnis der von dem Professor Herrn Dr. Hegel und dem Dr. Herrn Seebeck, hinterlassenen Bücher-Sammlungen.* Berlín: C.F. Müller.

— Searle, John R. (1996). *El redescubrimiento de la mente.* Barcelona: Crítica.

LA FRENOLOGÍA EN HEGEL & LA IMPOSIBILIDAD DE LEER OTRAS MENTES

por

Carlos Mendiola Mejía

En lo que sigue trataré de responder a la siguiente cuestión: ¿por qué Hegel tiene que preguntarse por la validez de la frenología? Para ello comenzaré recordándoles una parte del relato de "Los muertos" de James Joyce.[236] Con ello pretendo mostrar cómo nuestra relación con los otros pasa por el desconocimiento de las intenciones de los demás. Dicho con más precisión, cuando nos relacionamos tenemos que interpretar la mente de los demás y nunca estamos totalmente seguros de haberlo hecho bien. Quiero proponer que esto está presente en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, desde la sección de la "Conciencia desdichada"[237] en la medida que considera a la comunidad basada en una idea que no puede hacerse explícita. Esta idea encierra el desconocimiento de las otras mentes, sus intenciones y esto es lo que quiere revelar la frenología. Por último, sostendré que Hegel rechaza la frenología porque considera que el desconocimiento permanece en la medida que no podemos predecir el comportamiento de los demás. Dicho de otra manera, nuestra interacción con los otros tiene como base el desconocimiento de las otras mentes.

En el relato de James Joyce, "Los muertos", Gabriel sale con su esposa Greta de la fiesta que dan sus tías, un acontecimiento anual que tiene lugar en fechas navideñas. Greta se ha detenido en el descanso a escuchar una canción y la música de piano que vienen del salón. Música y canción que Gabriel no puede oír. Luego ella baja la escalera y ambos salen a la calle. Es una noche fría y húmeda. Gabriel comienza a sentir un creciente deseo por Greta. Le gustaría saltar por encima de todos los años que han pasado cuidando de sus hijos y preocupándose por asuntos domésticos, todas las penas que han padecido, y regresar al momento en que se conocieron. Con cierta dificultad consiguen un coche, un coche de caballos, y él espera con ansia el momento en que llegarán a su habitación de hotel.

[236] James Joyce. "Los muertos" en *Dublineses*, trad. de Fernando Velasco Garrido (Buenos Aires, Akal, 2015), 217-261.
[237] Georg W. F. Hegel, "Libertad de la autoconciencia; el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada", *Fenomenología del espíritu*, Trad. Antonio Gómez Ramos, (Madrid, Abada, 2010), pp. 271-304.

Luego ocurre una terrible sucesión de malentendidos. Él cree que ella se da cuenta de que él la desea. Ella le besa levemente, pero está pensando en otra cosa, y a él le irrita que algo se interponga entre ellos. A continuación, ella confiesa lo que le hizo recordar la canción que escucho antes; "The Lass of Aughrim", le ha hecho recordar a un muchacho de diecisiete años. Michael Furey, quien hace mucho estuvo enamorado de ella. Gabriel siente una furia de celos hacia este rival y dice con amargura: "¿Quizá por eso querías ir a Galway con la chica de los Ivors?".[238] La pareja tiene entre cuarenta y muchos o cincuenta años. Y ella dice: "Murió..., creo que murió por mí".[239] Luego le cuenta la dolorosa historia de cómo este chico, que se estaba muriendo de tuberculosis, salió en medio de la lluvia, se colocó bajo su ventana y cantó esa canción. Ella tuvo que regresar a Dublín, al convento donde estudiaba, y una vez allí le llegó la noticia de que él había muerto. Esta escena expone uno de los muchos enredos que son generados por la interpretación de las mentes de las personas. Cómo dichas interpretaciones siguen caminos completamente distintos. Él cree estar iniciando una seducción y ella está inmersa en un dolor que luego también se convierte en el de él.

La cantidad de fenómenos psicológicos que se captan en esta secuencia es enorme. La ficción tiene la capacidad de poder cambiar de puntos de vista y meterse en la mente de distintas personas cuando están lidiando con fragmentos de comunicación que son por naturaleza ambiguos, y eso nos permite interpretar qué es lo que deben de querer decir los demás cuando no es posible tomar sus palabras al pie de la letra.

Si la pregunta es cómo somos capaces de adivinar qué quiere decir alguien cuando emplea un lenguaje ambiguo, como lo hacemos en la mayoría de los casos. Por ahora, a reserva de dejar de utilizar estas palabras, podríamos decir que hacemos uso de nuestra imaginación más creativa. Si tuviéramos que hacer explícito dicho proceso, podríamos formularlo de esta forma: "Puesto que lo que acaba de decir, literalmente no tiene ningún sentido, ¿qué es lo que pretendió comunicar? ¿Cuáles son sus procesos mentales, sus intenciones, cuál es su relación conmigo para que haya podido pronunciar esta frase tan extraña?". Cualquier frase, por ejemplo, pedirles a quienes participan en una mesa de conferencias un resumen curricular formulándolo de esta manera: "Me pueden mandar una breve presentación para que la leamos el viernes" a temas mucho más

[238] James Joyce. "Los muertos", p. 256.
[239] James Joyce. "Los muertos", p. 256.

conflictivos. Creo que la ficción -y no es un consejo- nos permite ejercitar esta parte de nuestra mente con mayor profundidad, porque el autor puede controlar cuánto sabemos acerca del estado de ánimo de la persona que pronuncia una frase ambigua. Podemos verlo alternativamente desde el punto de vista del hablante, del oyente y de un narrador omnisciente, y eso le proporciona a esa parte de nuestra mente un ejercicio comparado al de un atleta de alto rendimiento.[240]

Pasemos a la exposición del desconocimiento de las otras mentes. Trataré de mostrar el argumento de Hegel en la sección de la "Conciencia desdichada".[241] Con esto solo pretendo mostrar mi lectura de lo que entiendo es la concepción de comunidad de Hegel. Como ya he dicho una comunidad basada en el desconocimiento de las otras mentes.

La conciencia desdichada como resultado de las secciones anteriores ha quedado escindida de la realidad: la dualidad de la libertad absoluta, la autoidentidad estoica que propone la interioridad del individuo como única realidad y el escepticismo que niega todo lo externo. Este último, al negar toda la realidad, solo se queda con una idea de ella, la cual es postulada como subjetividad pura, aquello que se ha perdido. Parece sugerir Hegel que cuando lo perdido es todo, surge la ambigua expresión "Dios" para tratar de expresar lo perdido, de lo cual solo tenemos la idea de Dios. La conciencia desdichada se piensa separada de Dios. Dios es entendido solamente como el producto del pensamiento o la imaginación de una conciencia desdichada.

Al entender lo perdido de esta manera, la relación Dios-hombre representa una forma extrema de la relación amo-esclavo. Dios, como el amo, es pensado para dar el informe completo y último de aquello que se ha perdido, lo cual solamente debe ser aceptado por la autoconciencia. Sin embargo, la conciencia desdichada, como el esclavo, se encuentra en el lado desafortunado del dualismo, es decir habita en el mundo humano de la pérdida y no está con lo otro, Dios. Por eso, este informe debe ser mediado por algún término, de tal modo que la conciencia desdichada pueda tener participación igualmente genuina en la otra esfera. La histo-

[240] Ian McEwan. "Las líneas de sombra" en *Conversaciones con Ian McEwan. Edición de Ryan Roberts*, trad. de María Antonia de Miquel (Barcelona, Gatopardo ediciones, 2019) edición digital (79 % Kindle).

[241] Georg W. F. Hegel, "Libertad de la autoconciencia; el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada", *Fenomenología del espíritu*, Trad. Antonio Gómez Ramos, (Madrid, Abada, 2010), pp. 271-304.

ria de los intentos de mediación entre estos dos elementos desiguales es para Hegel la historia de la comunidad humana.

Dios no puede encontrase, simplemente porque se concibe como algo más allá de la subjetividad finita humana. La relación con Dios es primariamente emocional, caracterizada a menudo con la expresión "este sentir puro e interior."[242] Este puro sentir lleva a un intento de reconciliación. De la misma manera que el esclavo alcanza cierta independencia al verse a sí mismo en los productos de su trabajo, así también el creyente a través de los actos espera llegar a ser uno con Dios. Aunque no logra la unión con dios, la acción le permite relacionarse con los otros humanos. "Pero, para la conciencia misma, la actividad, y su actividad efectivamente real, siguen siendo una actividad miserable, y su disfrute sigue siendo el *dolor*, y el haber sido cancelados estos, en el significado positivo, sigue siendo un *más allá*."[243] Si con la acción no puede relacionarse con Dios, sí lo hace con los demás igual a él. Por medio de la acción alcanza la interacción en la comunidad de la iglesia. En síntesis, la comunidad se basa en una idea que no puede explicitarse, pero se supone como dirección de nuestras acciones, las cuales compartimos como rituales. Sin embargo, de esta forma, la idea siempre es un supuesto que no podemos comprobar. El otro podría estar actuando igual que nosotros para hacernos creer que tiene la misma idea.[244]

Pasamos al tercer punto. La frenología quiere revelar esa idea para evitar el engaño. Ya que el individuo puede disimular con sus acciones su verdadera identidad. Dicho de otra forma, el individuo puede esconder sus verdaderas intenciones por medio de acciones estratégicamente calculadas. Por eso, según la frenología no debemos basarnos en las acciones para conocer a los individuos, sino buscar revelar la idea, la intención de los demás y para ello tenemos que descubrir las leyes de relación entre las otras mentes y su comportamiento.

La acción externa no sería un reflejo verdadero de la naturaleza interna de la persona. O también podría ser el caso que el individuo fuera simplemente incompetente y sin querer, a través de su propia incompetencia, fuera la causa de un evento desafortunado, aunque su voluntad

---

242 Georg W. F. Hegel, "Libertad de la autoconciencia...", p. 291.
243 Georg W. F. Hegel, "Libertad de la autoconciencia...", p. 303. Ver Jon Stewart. "El reino animal del espíritu" en *La unidad de la Fenomenología del espíritu de Hegel. Una interpretación sistemática*, trad. Carlos Mendiola Mejía, (CDMX, IBERO, 2014).
244 Ver Jon Stewart. *La unidad de la Fenomenología del espíritu de Hegel.*

fuera benevolente. En este caso, no diríamos que la persona es malvada, puesto que claramente no tenía la intención de causar las consecuencias negativas que de hecho surgieron de su acción, aunque este sería el resultado lógico si estuviéramos juzgando el carácter basándonos únicamente en la acción. Por eso la frenología concluye que realmente no se puede fijar un juicio acerca del carácter basándose solamente en la acción de un individuo, ya que aquella acción no es definitiva. "Por tanto, la acción, como obra consumada, tiene la doble significación contrapuesta de ser o bien la individualidad interior y no su expresión, o bien, como lo exterior, una realidad libre del interior y que es algo completamente distinta de esto."[245]

Franz Joseph Gall fue el creador de la frenología o como prefería llamarlo la doctrina del cráneo, organología o psicología del cerebro. La frenología pretende una relación causal entre el cráneo y la identificación del individuo. Proponiendo una correspondencia entre las partes del cráneo, es decir las impresiones y las hendiduras que se encuentran en la superficie del cráneo de un hombre y las capacidades e inclinaciones que tienen lugar en el cerebro. Cada una de las capacidades e inclinaciones cumple con una función de la cual vemos su manifestación, es decir estas capacidades o inclinaciones constituyen órganos distintos del cerebro. Las capacidades corresponden a nuestros talentos, como la imaginación, la memoria, la comprensión, etc. Las inclinaciones son la bondad, la avaricia, el orgullo, etc.

Gall clasifica los cráneos de acuerdo con la expresión de las capacidades e inclinaciones. La disposición es diferente en cada cráneo. Dependiendo de la expresión de los órganos pretende identificar las diferencias. Por ejemplo, en los poetas, el órgano de la imaginación es capaz de un grado extraordinario de actividad. Gall parece que presupone una serie de universales para comprobar su clasificación: músicos, poetas, asesinos. Gall pretende tener pruebas empíricas.[246]

Pasemos al último punto. Hegel sostiene una serie de argumentos contra la pretensión de que la frenología sea ciencia. El centro de los argumentos no está en mostrar que no existen estas causas, sino sobre las

[245] Georg W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, (Distrito Federal, F.C.E., 2000 [1807]), p. 187.
[246] Franz Joseph Gall. *Exposición de la doctrina del Dr. Gall o nueva teoría del cerebro, Considerado como residencia de las facultades intelectuales y morales del alma*, (Madrid, Imprenta de Villalpando, 2012 [1806]), p. 60-61.

consecuencias que tendrían suponerlas sobre la concepción del agente racional. Según él aceptar a la frenología implicaría concebir al agente racional determinado por estas leyes, ya que el propósito de la frenología es poder predecir el comportamiento y por consecuencia negar la racionalidad. La frenología entiende las determinaciones como algo fijo. Por eso, pretende relacionar causalmente el tipo de cráneo con el comportamiento. Dicho de otra manera, en tanto que su propósito es la predicción, reduce los tipos de cráneos a las situaciones que vendrán.

El centro de la crítica de Hegel se enfoca en que la frenología supone que el agente racional se reduce a ciertas propiedades físicas. Negando con esto que el agente racional pueda actuar de acuerdo a la situación histórica o interpretar mal la situación y actuar de manera equivocada. La predicción que pretende la frenología es incapaz de ver la contingencia, solo puede suponer la repetición. En cambio, según Hegel la racionalidad siempre está relacionada con la comprensión de la situación, la cual podría ser equivocada. Las situaciones históricas no pueden explicarse por medio de las propiedades del cráneo. En tanto que las acciones humanas son impredecibles.

La frenología quiere revelar esa idea compartida por la comunidad y que no puede hacerse explícita. Dicho de otra manera, el misterio de la otra mente es lo que quiere revelar la frenología para poder predecir el comportamiento. Así, evitar el engaño, el disimulo, la simulación. Desde el momento en que Hegel la plantea en la conciencia desdichada, la comunidad constituida por esta idea y acciones muestra que la comprensión de las acciones siempre puede ser equivocada, como ocurre en el relato de Joyce. Todo acto de comunicación, como esta forma de relación más inmediata entre los individuos, es susceptible de ser una confusión. De tal manera que, aunque la frenología pretende encontrar la respuesta de todo agente en una situación que se repite, no podemos pensar las situaciones separadas de los agentes ni los agentes independientes de la situación. Aun cuando se pudiera mantener los mismos estímulos en una situación, Hegel parece afirmar que habría respuestas distintas del mismo agente.

En conclusión, la sección de la frenología confronta la pretensión de poder predecir las acciones humanas. En la medida que las relaciones entre los seres humanos dependen de la comprensión de ellas. Comprensión que siempre puede estar equivocada y por eso podemos regresar a ellas para corregir o entenderlas de otra manera. Así para Hegel la comprensión de

las acciones, las relaciones humanas es materia de la historia y no de la frenología. Como dijimos antes, la historia de la comunidad humana que está basada en una idea que se supone compartir, pero nunca es explícita.

Bibliografía

— Gall, Joseph. (2012). *Exposición de la doctrina del Dr. Gall o nueva teoría del cerebro, Considerado como residencia de las facultades intelectuales y morales del alma* (1806). Madrid: Imprenta de Villalpando.

— Hegel, Georg W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu,* trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada.

— Hegel, Georg W. F. (2000). *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.

— Joyce, James. (2015). "Los muertos" en *Dublineses*, trad. de Fernando Velasco Garrido. Madrid: Akal, pp. 217-261.

— McEwan, Ian. (2019). "Las líneas de sombra" en *Conversaciones con Ian McEwan. Edición de Ryan Roberts*, trad. de María Antonia de Miquel. Barcelona: Gatopardo ediciones.

— Stewart, Jon. (2014). *La unidad de la Fenomenología del espíritu de Hegel. Una interpretación sistemática*, trad. Carlos Mendiola Mejía. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

EL SINGULAR, DIOS & EL ESTADO: SCHELLING & HEGEL SOBRE LA INDIVIDUALIDAD PATOLÓGICA

por

Johannes Schülein[247]

En este artículo quiero ahondar en un aspecto que considero central en el pensamiento de Schelling y Hegel, a pesar de que ha sido poco explorado, a saber, la cuestión sobre cómo se relacionan la individualidad y la enfermedad. Mi reflexión se fundamenta ante todo en la evidencia textual: en los escritos de Schelling y Hegel, en realidad, se encuentra una conexión entre estos dos aspectos. Considero que es productivo explorar más de cerca esta conexión sistemáticamente puesto que su relevancia es de amplio alcance. En última instancia se trata de la pregunta ¿bajo qué condiciones la individualidad adopta formas malas o falsas, esto es, *patológicas*?, y de la conclusión inversa: ¿bajo qué condiciones la individualidad adopta formas legitimadas, buenas, esto es, *no-patológicas*? Como espero poder mostrar, Schelling y Hegel son pensadores interesantes para abordar esta cuestión. Ambos filósofos están convencidos de que la individualidad debe verse de manera crítica –ella es, por así decirlo, en muchos casos patológica–. Con sus teorías buscan mostrar, sobre todo, cuándo la individualidad no sería patológica, esto es, cuándo esta individualidad en su individualidad está igualmente insertada en una estructura universal.

Con esta comprensión de la individualidad no-patológica se incluye una provocación para todos aquellos entre nosotros –por ejemplo, en el espíritu de la teoría crítica con Adorno, o en el espíritu de la filosofía clásica alemana con Jacobi y Kierkegaard–, que intentan proteger al individuo frente estructuras universales. Comparto plenamente esta perspectiva crítica, pero he llegado igualmente al convencimiento de que no solamente se debería de tratar de una defensa general de lo individual frente a lo total o universal, sino más bien, el reto interesante y propiamente hablando importante filosóficamente consiste en la clarificación

[247] Traducción a cargo de Fernando Huesca Ramón de la ponencia originalmente en alemán "Der Einzelne, Gott und der Staat: Schelling und Hegel über pathologische Individualität", presentada por Johannes Schülein en el *Quinto congreso internacional de estudios hegelianos "Hegel: dialéctica y política"*, 24 de septiembre de 2018. Agradecemos a Johannes Schülein su acuerdo para la publicación de la presente traducción.

de cómo exactamente se encuentran mediados uno con otro el individuo y lo universal, sin reducir enteramente el uno al otro. En esta presentación se trata, en última instancia, y en particular, de un problema ético, el de la libertad.

Voy a explorar dos ámbitos en los cuales Schelling y Hegel colocan a la individualidad y la enfermedad en una relación mutua. Estos dos aspectos dividen mi presentación correspondientemente en dos partes: primero, Schelling y Hegel se interesan por la situación elemental de cómo y de qué maneras los seres vivos constituidos orgánicamente, como por ejemplo, los seres humanos, pueden enfermarse de manera corporal y espiritual; lo que Hegel y Schelling dicen sobre estas formas muy concretas de enfermedad contiene ya la estructura fundamental de aquello que constituye para ellos lo patológico en general. Brevemente, lo anticipo: la enfermedad aparece cuando conexiones orgánicas universales son destruidas. Eso es lo primero. En la primera parte abordaré este tema de manera más detallada.

Además, en segundo lugar, Schelling y Hegel consideran no solamente formas en las cuales los individuos pueden enfermarse de las maneras mencionadas sino que consideran a la individualidad misma como algo patológico, precisamente ahí donde la individualidad aparece como caprichosa en un sentido fuerte. Mientras en el primer caso el organismo de un individuo se enferma, en el segundo caso, el individuo desata él mismo una enfermedad, puesto que se opone a una conexión orgánica a la cual, por su parte, pertenece. Ahora, es interesante lo que es exactamente esta conexión orgánica en la cual tiene lugar la enfermedad para Schelling y para Hegel. Adelanto aquí lo que voy a introducir más detalladamente en la segunda parte de la presentación. En Schelling es un orden cósmico divino, en Hegel es el Estado. Se trata para ambos de un problema ético. La segunda parte de mi presentación versa sobre el siguiente hallazgo: la individualidad patológica es en Schelling un problema ético que atañe al individuo fundamentalmente en relación a la creación, mientras que para Hegel es, más bien, un problema político, sobre cómo se encuentra el individuo en relación al Estado.

Desde el trasfondo de este hallazgo quiero hacer una recomendación sistemática sobre cómo se pueden valorar las posiciones de Schelling y de Hegel. Presento esta recomendación en este momento por primera vez para la discusión. Nuclearmente, mi reflexión es la siguiente: si es el

caso que la individualidad en Schelling aparece como patológica en el contexto de la creación, y en Hegel en el contexto del Estado, entonces podemos en una perspectiva sistemática -esa es mi tesis-, leer la *Filosofía del derecho* de Hegel como una respuesta al escrito sobre la libertad humana de Schelling. Si comparamos a Hegel con Schelling, se establecen paralelos numerosos. Lo que los diferencia fundamentalmente, es, desde mi perspectiva, el que Hegel se entrega a un mundo político, y así, es configurable por los hombres, mientras que Schelling lo hace a una concepción del mundo teosófica, en la cual al hombre le queda solamente un espacio de acción y configuración limitado. Asimismo, argumentaré que la patologización de la individualidad en Schelling es mayor que en Hegel.

I

Comienzo con la primera dimensión: antes de Hegel establece Schelling a la enfermedad del individuo orgánico como un tema de la filosofía. Lo hace en 1799 en el *Primer esbozo para un sistema de la filosofía de la naturaleza*, donde el apéndice entero a la parte C se dedica a la enfermedad. La determinación fundacional ahí reza: "El individuo no es él mismo otra cosa que la expresión visible de una determinada proporción de las fuerzas orgánicas. Configuración, y todo aquello por lo que se reconoce al individuo, no es otra cosa que mera expresión de aquella relación dinámica superior."[248] Schelling diferencia a la sensibilidad, la irritabilidad y el impulso a la forma como fuerzas orgánicas. La exposición de estas fuerzas se orienta fuertemente por la doctrina de la irritabilidad de Blumenbach y Brown, de acuerdo a la cual la enfermedad surge, como Schelling resume, cuando la sensibilidad y la irritabilidad se encuentran en una relación disfuncional una frente a la otra. Puesto que la existencia entera del individuo orgánico está determinada por medio de la relación de las fuerzas orgánicas, de acuerdo a Schelling, igualmente es el caso que "una desviación de ello es insoportable para la existencia del producto entero". De acuerdo al *Primer esbozo* la enfermedad consiste, entonces, en una desproporción de aquellas fuerzas orgánicas que constituyen y amenazan al individuo.

Aquí no me interesa tanto cómo Schelling concibe a la enfermedad en

[248] F.W.J. Schelling. *Ersten Entwurf zu einem System der Naturphilosophie*, en *Sämmtliche Werke*, Dritte Band, Stuttgart und Augsburg, J. G. Cotta, 1858, pp. 220-221.

detalle en el sentido de la filosofía de la naturaleza, y con qué predecesores en la historia de la medicina tiene deuda su concepción. Más bien me interesa el alcance filosófico que tiene la teoría de la enfermedad de Schelling -y eso se volverá evidente cuando abordemos esta determinación estructural de la enfermedad en el *Sistema del idealismo trascendental*-. Después de que Schelling ha establecido ahí a la autoconciencia como principio fundacional que produce él mismo aquel mundo de manera inconsciente, con el cual después se relaciona conscientemente, presenta una historia de la autoconciencia, en la cual considera la experiencia de su limitabilidad de manera distinta, y se mueve de manera sucesiva hasta el punto de llegar a contemplar su propia fuerza productora de mundo. Hacia el final de la parte teorética, antes de la transición a la filosofía práctica, Schelling muestra que la autoconciencia debe considerarse como inteligencia subjetiva dotada con un sentido interior, que se afronta a un objeto en el sentido exterior. Y es esta inteligencia, la conciencia concreta finita, la cual, de acuerdo a Schelling, puede enfermarse, puesto que ella ciertamente -como él resalta- ha de "intuirse como organización viva, es decir, como un cuerpo".[249] Puesto que el Ser-Orgánico de la inteligencia es introducido aquí como determinación de la filosofía trascendental, y por lo tanto aparece "solamente como un tipo de intuición de la inteligencia",[250] se encuentra cerca la opinión de que para Schelling lo orgánico, y así el cuerpo, no es más un mero tipo de intuición de modo que el cuerpo no desarrollara una fuerza propia. De hecho, en realidad -así quiero aseverar-, de acuerdo con Schelling, en la enfermedad precisamente la constitución corporal hace válida una obstinación que podría destruir la inteligencia encarnada en ella. La salud, por el contrario, es el caso en el cual la constitución orgánica de la inteligencia, de hecho, funge solamente como objeto de la intuición sin resistencia. Y precisamente por esta razón el par conceptual enfermedad/salud apunta al corazón de la concepción schellinguiana en esta posición.

Mi argumento se basa en cómo Schelling introduce la enfermedad en el sistema de 1800. Él escribe: "Tan pronto [...] como el organismo no es más reflejo pleno de nuestro universo, tampoco sirve más como órgano de la autointuición, esto es, está enfermo; nos sentimos como enfermos solamente por razón de aquella identidad absoluta del organismo con no-

[249] F.W.J. Schelling. *System des transzendentalen Idealismus*, en En *Schellings Werke* (tomo II: "Schriften zur Naturphilosophie"), Munich, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1927-1954, p. 493.
[250] Schelling. *System des transzendentalen Idealismus*, p. 498.

sotros."[251] Desde mi perspectiva, Schelling modela esta relación siguiendo el paralelismo entre cuerpo y alma en Spinoza. Nosotros como inteligencia somos -primero y fundamentalmente- absolutamente idénticos con nuestro cuerpo; y -en segundo lugar- es nuestro cuerpo en esta relación un espejo perfecto y real de nuestro universo ideal, como del todo de nuestra conciencia. Nada hay en el cuerpo que no esté también en la conciencia. El cuerpo y la conciencia son meras diferenciaciones de punto de vista. Schelling continúa:

> Ahí donde [empero] mi organismo ha de estar enfermo de acuerdo a leyes naturales, así también estoy requerido a contemplarlo como tal. El sentimiento de enfermedad surge, no de otra cosa que la abolición de la identidad entre la inteligencia y su organismo, el sentimiento de salud, -si se puede llamar de otro modo a una sensación enteramente vacía, sentimiento-, es el sentimiento del estar-hundido entero de la inteligencia en el organismo, o [...] en la transparencia del organismo para el espíritu.[252]

La salud, correspondientemente, tiene vigencia precisamente ahí donde el cuerpo no estorba a la inteligencia en su actividad, sino que, en principio, ni siquiera se hace perceptible, es decir, cuando el paralelismo del cuerpo y la conciencia funciona. El cuerpo se hace perceptible apenas cuando está enfermo y fuerza a la inteligencia a contemplarlo como enfermo. Puesto que en el paralelismo se descarta que una serie influya a la otra, en la enfermedad se pierde aquella identidad, en la cual la inteligencia y el cuerpo normalmente se encuentran unidos. Y la inteligencia hace esto precisamente debido a una obstinación del cuerpo, que es en lo que consiste la enfermedad. Cuando pasemos a Hegel, se revelarán rápido los paralelos.

Hegel ya se había dedicado a la enfermedad en la filosofía de la naturaleza de Jena de 1805/06; sin embargo, es más productiva la concepción que desarrolla a partir de 1817 en la *Enciclopedia.* En la transición de la filosofía de la naturaleza a la filosofía del espíritu coloca por primera vez una consideración de la enfermedad, y luego también de la muerte del individuo animal. De acuerdo a Hegel el organismo animal se enferma cuando "alguno de sus sistemas u órganos [...] se afirma a sí mismo para

---

[251] Ibidem, p. 498.
[252] Ibidem, p. 498.

sí y en su actividad particular se obstina frente a la actividad del todo, cuya fluidez y proceso -en marcha constante, por medio de todos los momentos-, aquí se estorba."[253] Para Hegel, entonces, el individuo está enfermo cuando uno de sus órganos o miembros, como en Schelling, hace valer una obstinación y con ello amenaza la constitución orgánica del individuo como un todo.

Más allá de la dimensión fisiológica, Hegel trata la enfermedad psíquica en la filosofía del espíritu. Ahora me quiero concentrar solamente en la forma más importante de esta enfermedad: la locura. La locura, para Hegel, presupone una conciencia que se puede atribuir sentimientos. La enfermedad consiste aquí en algo inmanente a la conciencia, y ciertamente en "que la conciencia se aferra a una *particularidad* de su autosentimiento, misma que no puede [...] transformar y superar" (*Enz.* § 408). Así como surge la enfermedad fisiológica en la cual un órgano desarrolla una obstinación y con ello amenaza la organización conjunta del organismo, así aquí amenaza la obstinación de un sentimiento singular, la organización conjunta psíquica de la conciencia. Pues también es la conciencia para Hegel una organización, en la cual todo tiene su lugar. Hegel apunta también que al sentimiento particular en la situación de la enfermedad psíquica no se le otorga "la posición razonable y la sujeción que le corresponde [...] en el sistema-mundo individual" (*Enz.* § 408). Para la remisión a la filosofía de la naturaleza es destacable aquí, en particular, que Hegel relacione la locura explícitamente a la naturaleza: "Solamente como cosa, esto es, como algo *natural* y *existente* se da la posibilidad de la locura en el espíritu, mismo que se encuentra fijado en su finitud" (*Enz.* § 408 Anm.). Lo que se opone al todo en la locura sería, de manera más precisa, un "sentimiento corporal, algo que ha devenido existente" (*Enz.* § 408), mismo que se posiciona contra la organización de la conciencia en su entera finitud de manera obstinada. Por lo tanto, se ha de remitir la locura a aquella naturalidad en la cual el hombre se encuentra inserto y arraigado en su corporalidad. En lo que respecta a Schelling en torno a esta relación, hay que señalar que los sentimientos (que de acuerdo a Hegel desordenan el todo), en concreto, pueden ser diversas pasiones e impulsos. Particularmente en Hegel se trata, por otro lado, de una cualidad ética en estos sentimientos. Así, describe la locura como una situación física, en la que la "fuerza de la sobriedad y de lo universal, de los

[253] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), en *Gesammelte Werke* Band 20, Hamburg 1992, § 371, p. 380. En lo sucesivo se cita esta obra como *Enz.*, seguido del parágrafo.

principios teoréticos o morales, ceden ante lo natural" (*Enz.* § 408), y se le da espacio a sentimientos que pueden ser malos moralmente (*böse*). Estos malos sentimientos, para Hegel, se encuentran a la mano en el corazón del hombre "puesto que" -como él escribe-, el corazón "es inmediatamente neutral y egótico (*selbstisch*). Es el genio maligno del hombre, el que se vuelve dominante en la locura" (*Enz.* § 408 Anm.), y se dirige contra las disposiciones buenas (*guten*) y razonables del hombre, mismas que igualmente se encuentran a la mano. Aquí se traslada la concepción de Hegel al segundo ámbito al que quiero dedicarme igualmente. En la locura se afirma como válida una forma de individualidad enferma, esto es, *egótica* (*selbstisch*), como dice Hegel, lo que se puede rastrear hasta la teoría del mal en la *Filosofía del derecho*. En la antropología Hegel establece las bases psicológicas para su teoría del mal, para el cual la solución ha de ser el Estado ético. Tan pronto como el individuo se abandona a sus sentimientos inmediatos está enfermo y es malo precisamente porque se da demasiado espacio a la obstinación de una manera unilateral e idiosincrática.

Antes de que pasemos a la segunda dimensión quisiera establecer lo siguiente para la primera dimensión: Schelling y Hegel unen la enfermedad del individuo con una obstinación del cuerpo en relación hacia lo espiritual. Para expresarlo de manera inmediata y gráfica: para ambos la enfermedad es una situación en la cual el espíritu debe obedecer las leyes del cuerpo.

Para una época que todavía hoy percibe de manera difusa al "idealismo alemán" (con ello se piensa, ante todo, en una forma hiperbólica de filosofía del espíritu) este hallazgo es interesante en un plano más general puesto que alrededor del tema de la enfermedad y del cuerpo se tratan aspectos de nuestro ser-humano de los cuales a menudo se piensa que jugarían un rol subordinado (en el mejor de los casos).

De un modo distinto a lo que pretende este prejuicio, Schelling y Hegel son, de hecho, pensadores que de ninguna manera consideran a la razón, la racionalidad y el espíritu como instancias autosuficientes, sino que precisamente tomaron bien en serio también las formas de su corporización. Me atrevería a ir al extremo y aseverar: la razón se realiza para el hombre de manera plena solamente ahí donde gobierna la salud corporal. Las enfermedades muestran puntos de quiebre en la autocomplacencia del espíritu. Y ciertamente, como habremos pronto de ver, no solamente ahí

donde se trata de salud y enfermedad corporal.

II

Llego ahora a la segunda dimensión en la cual se trata de cómo la individualidad misma puede considerarse como patológica, esto es, como ocasión para la enfermedad. Empero, quiero aquí considerar primero de nuevo a Schelling y en específico el *Escrito sobre la libertad* de 1809, mismo que es particularmente sustancioso para la relación entre individualidad y enfermedad.

En el *Escrito sobre la libertad* establece Schelling una teoría de la libertad humana que intenta explicarla en un juego conjunto entre dos principios, la voluntad-de-sí y la voluntad universal. Schelling remite estos principios a la esencia propia de Dios, al cual él considera, por un lado, como existente (*Existierenden*) y, por otro, e igualmente, como fundamento (*Grund*) de su existencia. Aquí adopta Schelling ante todo, al igual que Spinoza, una estructura-*Causa-sui*, que en él ciertamente está rota. Considerar a Dios como *Causa sui* significa considerarlo como fundamento de su existencia. Esto lo asumió Spinoza. Schelling establece que el fundamento de la existencia de Dios ha de ser considerado como algo que no es sencillamente Dios mismo sino algo *dentro de* Dios que igualmente *no* es Dios. Considerado de manera positiva: que lo que está en Dios, y que no es Dios pero funge como existencia-fundamento es la naturaleza. De acuerdo a Schelling, todas las creaciones del mundo están en esta estructura ontológica: por un lado, son creaciones de aquella naturaleza-fundamento, la cual *dentro* de Dios *no* es Dios. Esta Naturaleza-Fundamento permanece para Schelling oscura y se traduce en la voluntad-de-sí de la creatura, él es el primer principio de todo lo que es (*Seienden*). Esta voluntad-de-sí, sin embargo, no es lo único sino solamente uno de dos principios. Lo otro es "el entendimiento (*Verstand*) como voluntad universal (*Universalwille*) [...], misma que emplea a aquel, y lo somete como mera herramienta."[254] La doble unificación de todo lo que es, en particular, empero, del hombre, por un lado, en un fundamento natural oscuro y, por otro, en un principio luminoso del entendimiento, es traída por Schelling a la discusión en la siguiente determinación: "El hombre tiene, por el

[254] F.W.J. Schelling. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Felix Meiner, Hamburg, p. 35 (SW VII, 363).

hecho de que surge desde el fundamento (es una creatura), un principio independiente en relación a Dios; empero, por el hecho de que precisamente este principio [...] se trae a la luz, así emerge igualmente algo superior a partir de él, el *espíritu* (*Geist*)."[255]

En el trasfondo de esta determinación fundamental lo decisivo es lo siguiente: en Dios mismo hay una unidad de fundamento oscuro y de entendimiento luminoso, como los dos principios de toda entidad que es. Sin embargo, en el hombre dichos principios pueden desgarrarse puesto que, por el hecho de que el hombre es espíritu, dispone, de acuerdo a Schelling, de un potencial autónomo, egótico, mediante el cual se eleva sobre la naturaleza, pero no de manera incondicionada, en la medida en que siempre se encuentra también en unidad con la voluntad universal. De eso se trata sencillamente. En su egoticidad el hombre puede, como dice Schelling, "separarse de la luz, o la voluntad-de-sí puede afanarse por lograr aquello como voluntad particular que solamente es en identidad con la voluntad universal."[256] Si el hombre se abandona de manera obstinada sin más a su voluntad-de-sí, se sigue de ello -de acuerdo a Schelling-: "una ruptura en sí mismo y fuera de él"[257]. Mientras, y en la medida en que la voluntad-de-sí, por otro lado, "permanece en unidad con la voluntad universal, se mantiene" una "medida y equilibrio divinos".[258]

Ante todo, centremos nuestra atención en el hecho de que Schelling aquí -como también en el contexto de la teoría de la enfermedad fisiológica- confronta la armonía y la obstinación. Es llamativo que la obstinación surja aquí del individuo mismo y también, como dice Schelling, se constituya el desorden fuera de él. No solamente el individuo, también el mundo al que pertenece se encuentra en apuros justo por aquella desarmonía provocada por el hombre obstinado.

En este contexto explicita Schelling su famosa concepción sobre el mal. El "símil más pertinente" para el mal lo ve el en la enfermedad. Ella "surge", esto es su determinación más esencial, "solamente por el hecho de que aquello -lo que mantiene su libertad o su vida, el permanecer en el todo- pugna por ser para sí (*für sich*)."[259] En este punto puede ser de ayuda introducir una cita de un pasaje de Franz von Baader que Schelling

[255] Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, p. 35 (SW VII, 363).
[256] *Ibidem*, p. 37 (SW VII, 365).
[257] *Ibidem*, p. 38 (SW VII, 365).
[258] *Ibidem*, p. 38 (SW VII, 365).
[259] *Ibidem*, p. 38 (SW VII, 366).

cita en este contexto de manera afirmativa, y en donde se dice: "Así, es en general la yoidad (Ichheit), la individualidad, sencillamente la base, el fundamento o centro natural de cada vida de las creaturas; empero, en la medida en que alguna en sí misma cesa de ser un centro sirviente y aparece como dominante en la periferia, así arde como furor tantálico del amor propio y del egoísmo."[260] Sin entrar a detalles en la conceptualidad teosófica, la idea de la enfermedad está bastante clara: la enfermedad es un querer-ser-para-sí, fuera del todo. En la medida en que Schelling determina esta enfermedad en relación a Dios como relación ontológica fundamental, se ha de entender esta enfermedad como precisamente una enfermedad ontológica del individuo, misma que describe la *conditio humana* desde el fundamento. Nuestra realidad de este lado del paraíso es a los ojos de Schelling una que por la razón del egoísmo individual de los hombres se encuentra en desorden. El hombre egoísta no quiere mantenerse en una relación recta con la voluntad universal divina, a pesar de que debiera hacerlo. Su individualidad tendría que servir a un universal, pero ella quiere gobernar. Precisamente esto es lo que permite que se vuelva patológica.

Es fructífero pasar de aquí a Hegel, quien en la *Filosofía del derecho*, establece reflexiones asombrosamente paralelas a Schelling en su *Escrito sobre la libertad*, sobre todo si se les considera con una óptica orientada por estructuras. Se puede leer a la *Filosofía del derecho* de Hegel, esta es mi afirmación, como una respuesta al *Escrito sobre la libertad* de Schelling. Ahondaré en esto:

Para hacer visible el problema de la individualidad patológica abordemos ante todo una nota manuscrita del propio Hegel al parágrafo § 138 donde él dice: "El punto de vista [...] de la libertad subjetiva abstracta en sí. Esto es el punto de vista principal y la enfermedad de esta época."[261] Esta cita muestra que Hegel, como Schelling, reconocen un problema fundamental en el comportamiento egoísta que se quiere mantener desligado de lo universal. Se trata, precisamente, de la libertad abstracta, una libertad que opina que solamente se puede realizar de manera exitosa, para sí, en el aislamiento y sin mediaciones. Veamos con más detalle cómo Hegel considera de manera más precisa esta enfermedad de la libertad abstracta entendida como algo individual. Hegel lo hace explícito

---

[260] *Ibidem*, p. 39 (SW VII, 367).

[261] G.W.F. Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke*, Band 7, Suhrkamp, Frankfurt, § 138, p. 260. En adelante se cita como W7 más parágrafo y página.

en la observación al parágrafo § 278 de la *Filosofía del derecho* en donde trata de la soberanía estatal. Ahí se expone de nuevo de manera explícita el tema de la enfermedad. Él dice ahí que la soberanía del Estado hacia dentro es "la misma determinación" (W 7, § 278, p. 443), de acuerdo a la cual "en el organismo animal las así llamadas *partes* del mismo [...] son momentos orgánicos y cuyo aislarse y mantenerse para-sí, es la enfermedad" (W 7, § 278, p. 443). Es manifiesto que Hegel aquí coloca como fundamento exactamente la misma concepción de la enfermedad, que en el contexto fisiológico y psicológico. Hegel puede hacerlo, puesto que para él también el Estado es un organismo, y precisamente por esa razón, puede enfermarse. La razón para la enfermedad en el Estado es para él, el "mantenerse para-sí" de los miembros del Estado -y estos miembros son naturalmente los individuos, los ciudadanos del Estado-. Precisamente, el Estado está entonces enfermo cuando los individuos se comportan en él sin someterse más a lo universal-ético, y en lugar de ello persiguen sus propios intereses. Hegel concede en este contexto: "Un mal Estado es uno tal que meramente existe (*existiert*); un cuerpo enfermo también existe, pero no tiene ninguna realidad verdadera (*wahrhafte Realität*)" (W 7, § 270, p. 429). Puede haber, en uno u otro lugar, Estados, en los cuales los ciudadanos ante todo hacen lo que desean de manera precisamente contingente. Tales Estados son precisamente para Hegel, no buenos Estados, sino Estados enfermos.

Si se confrontan en este plano y en un enfoque orientado por estructuras las exposiciones de Schelling y de Hegel sobre lo patológico se vuelve llamativo que ambos explicitan la individualidad precisamente como patológica, ahí donde ella se comporta de manera egoísta y no se inscribe en una conexión fundamentante para su ser (*Sein*). La diferencia considerable entre las concepciones de Schelling y de Hegel consiste en que Hegel no describe a este egoísmo como un ser-expulsado de la relación divina entre la voluntad singular y la universal, sino como un problema político. Con el peligro de la provocación, se puede en una cierta extrapolación decir, que el Estado de Hegel se asemeja al Dios de Schelling en la medida en que ambas estructuras describen aquello en lo que el individuo debe insertarse. El Estado de Hegel aparece como un Dios terreno (si se quiere usar una expresión que Ludwig Siep ha empleado en su último libro), y así, como una alternativa secular, a lo que adopta Schelling como una estructura vinculante. Y precisamente en la medida en que Schelling ubica lo patológico en la relación del individuo hacia el orden cósmico divino, y Hegel lo ubica en la relación del individuo con el Estado, se puede

afirmar -esa es mi tesis-, que la *Filosofía del derecho* hegeliana se puede leer como una respuesta al *Escrito sobre la libertad* de Schelling.

Con ello no quiero decir explícitamente que Hegel concibió la *Filosofía del derecho* como una respuesta tal. Eso no es de ninguna manera el caso. Hasta donde sé, la única expresión que tenemos de Hegel sobre el *Escrito sobre la libertad* de Schelling, proviene de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, donde habría aseverado: "Schelling ha publicado un tratado singular sobre la libertad, el cual es de un tipo profundo y especulativo; empero, se mantiene singular para sí, y en la filosofía no se puede desarrollar nada singular" (W 20, p. 453). Aquí Hegel establece sencillamente el punto muy general de que el *Escrito sobre la libertad*, puesto que no es un sistema, no puede convencer. El hecho de que la *Filosofía del derecho* se pueda leer como respuesta al *Escrito sobre la libertad* -a pesar de que Hegel en ningún lugar, explícitamente expresa la relación- se basa sistemáticamente en el hecho de que en ella se expone la teoría de la individualidad patológica en el marco de una teoría política y moral-filosófica, y no en una ontológica o incluso teológico-creacionista. En esa medida, es un proyecto de competencia, una alternativa y precisamente, esa es mi sugerencia, la *Filosofía del derecho* es una respuesta a Schelling. El punto es, precisamente, que Hegel cambia el terreno: puesto que la individualidad patológica es un problema político, se le debe tratar igualmente en el campo de la política. La pregunta al lector filosófico es si se va con Schelling o Hegel, si se quiere considerar a la individualidad como un problema de la sociedad, del Estado, de la política, o del orden cósmico, de la creación. Desde mi perspectiva, esta pregunta es fundamental en la medida en que expresa una convicción filosófica fundamental, sobre la cual no se decide de manera sencilla sobre la fundamentación. Tal vez esta es la razón por la cual, entre la investigación-Schelling y la investigación-Hegel, muy a menudo hay poco diálogo, o incluso no hay alguna valoración mutua. Así de fundamental parece ser la diferencia.

III

Como cierre de mis consideraciones quisiera establecer solamente una recomendación sobre cómo las posiciones de Schelling y Hegel sobre la individualidad patológica pueden ser examinadas. Desde mi perspectiva, ambos establecen por primera vez la misma pregunta esencial: se trata de qué tanto campo de acción conceden, a final de cuentas, a la libertad, en

la medida en que ella debe integrarse en una estructura universal, ya sea un Estado o un orden divino. Fundamentalmente, las formas fuertes, pronunciadas, de individualidad parecen ser consideradas por estos autores, antes bien, como patológicas. Del principio "individualidad" como tal parece ya emerger una amenaza para el Estado hegeliano y para el mundo schellinguiano. Sin embargo, puesto que cada forma de individualidad fuerte aparece como enferma, entonces difícilmente existe la posibilidad de afirmar la individualidad como tal, esto es, encontrar la individualidad como tal en su modo sano. Si vamos al extremo: la individualidad aparece como sana sobre todo ahí donde ella en realidad ya no está más, donde, entonces, cesa lo individual, cuando se disuelve en lo universal. Precisamente esta consecuencia parece extraerse igualmente tanto en Schelling como en Hegel. Y esta consecuencia, como bien se sabe, ha dado mucha ocasión a la crítica, por ejemplo en Kierkegaard, en Jacobi, en el existencialismo del siglo XX, así como en la teoría crítica de Adorno. Mi tesis conclusiva en este momento es que veo este problema de manera más acusada en Schelling que en Hegel. Para decirlo de manera llana: la individualidad en Schelling me parece, en última instancia, más patológica que en Hegel. Schelling parece ver a lo individual como tal mucho más como un problema, en comparación a como Hegel lo hace.

Arriba he citado la aseveración de Baader que Schelling cita y en la cual se establece que, indudablemente, el individuo es la base, pero ha de servir, no de gobernar. Eso suena, en primera instancia, como si Schelling también afirmara lo individual a la manera en que se refiere la expresión de Baader. Sin embargo, elige a menudo maneras de expresión que sugieren una aniquilación entera del individuo. Desde su posición, es claro que la sanación de la individualidad patológica -por así decirlo- solamente podría lograrse con un regreso al centro; lo que sería un quehacer para la manera de actuar egoísta del individuo. Examinemos un pasaje central del *Escrito sobre la libertad*: el centro divino donde el individuo ha de mantenerse...:

> ... como la más pura esencia de la voluntad, es para toda voluntad particular un fuego devorador; para poder vivir en él, en el hombre tiene que morir toda su yoicidad (*Eigenheit*), por lo que es casi necesario que intente salir desde el centro a la periferia para buscar allí un reposo a su mismidad (*Selbstheit*). De ahí la universal necesidad del pecado y de la muerte como verdadera extinción de la particularidad por la que toda volun-

> tad humana tiene que pasar como a través de un fuego, a fin de ser purificada.[262]

Schelling elige aquí fórmulas duras. Uno debería de renunciar *realmente* a *toda* yoicidad para superar lo patológico.

Que quede apuntado solamente de manera marginal que tales fórmulas igualmente duras se encuentran también en Fichte. Sería difícil decir qué quedaría después de la individualidad si ella, fundamentalmente, renunciase a sí misma. Esta posición es rigurosa, e incluso radical. Una posible fortaleza me parece que podría yacer en que el hombre adopta una responsabilidad fundamental en la medida en que ella exige del hombre un comportamiento armónico con el orden del mundo. Hay perspectivas en el campo de la *ecología profunda* que se han remitido, en no poca medida, a esta posición de manera productiva. Precisamente en el emerger de una conciencia que deviene siempre necesariamente ecológica, en la época del antropoceno, tal vez se deberían establecer tales exigencias radicales. Y, sin embargo, considero esta posición como problemática, precisamente porque se presta a la crítica que en el espíritu de la teoría crítica se ha de establecer hacia los enfoques de pensamiento totalitarios. Parece que Schelling fue de la opinión según la cual el individuo juega un rol fundacional; desde mi perspectiva, tendría que haber hecho un esfuerzo mucho mayor para clarificarnos este rol. Considero que Hegel argumenta de manera distinta. Su crítica de la individualidad patológica se puede interpretar de la siguiente manera: Hegel no busca superar la individualidad al por mayor, sino que más bien a ella le es relevante una forma determinada de esta, que es explícitamente relevante todavía hoy en día.

La individualidad patológica que Hegel considera se refiere, por un lado, a la subjetividad moral finita, que en su finitud intenta realizar aquello que es el bien. El sujeto finito tiene, como dice Hegel en el apartado sobre la moralidad, "el derecho de la voluntad subjetiva, de que aquello que ha de reconocer como válido, por él ha de ser considerado como bueno" (W 7, § 132). Puesto que el sujeto, empero, tiene este derecho, surge la posibilidad, por un lado, de querer efectivamente lo bueno, o, por otro lado, "hacer del arbitrio, la propia particularidad sobre el universal, el principio [...] de ser malo (*böse*)" (W 7, § 139). Hegel parte en el trasfondo de esta concepción de toda serie de formas de la subjetividad finita en que esta se eleva como principio, y se entiende a sí misma como

[262] Schelling. *Philosophische Untersuchungen...*, p. 53 (SW VII, 381).

absoluta. Como es sabido, la ironía es la forma más pronunciada en la cual un individuo se eleva a si mismo sobre todo lo sustancial y se comporta enteramente como infatuado. Estructuralmente, esto suena mucho a Schelling... Seguramente Schelling incluso estaría de acuerdo. Empero, la diferencia reside en que Hegel argumenta de manera más diferenciada. Así, él concede un derecho de la voluntad subjetiva, esto es, un derecho del sujeto individual, y muestra igualmente las dificultades que emergen de ello. Lo entiendo del siguiente modo: el individuo conserva en Hegel el derecho subjetivo de que él ha de poder considerar lo que es el bien; desde esta perspectiva, el individuo no es patológico. Se vuelve patológico apenas en el caso donde el individuo interpreta y emplea este derecho de modo que el bien, según cabe suponer, se ha de presentar enteramente a su acomodo, cuando en realidad, sin embargo, el individuo tiene meramente el derecho de la convicción, pero no de la posición arbitraria y decisionista del bien y del derecho como tal. En general, puede ser el caso que Schelling haya tenido una concepción similar en mente. Mi tesis es, sin embargo, que sus formulaciones rigurosas, antes que aclararla, desfiguran esta posición.

La primera solución de Hegel para el problema de la patología consiste, como es sabido -ya hemos escuchado aquí bastante de ello-, en una doctrina de la eticidad orientada hacia la virtud. Los individuos han de realizar lo que en su sustancia social ética vale como costumbre (*Sitte*). En una sustancia social tal, los individuos no ponen más el derecho sino que lo obedecen habitualmente. Hegel considera que aquí también "el derecho de los individuos a su particularidad" se sostiene, pues la particularidad "es la manera exterior en cómo aparece, en la cual existe lo ético" (W 7, § 154). Entonces, es enteramente manifiesto que también la cuestión es qué tanto de la individualidad queda todavía, si es que ella meramente es una aparición exterior de una estructura ética universal. Esta es una discusión larga, y que se ha llevado a cabo de manera exhaustiva. También la eticidad de Hegel puede parecer como un absoluto al cual se entregan los individuos, y en el cual ellos han de disolverse en última instancia de manera entera. Concretamente, la posición de Hegel requiere que seamos parte de una sociedad con matrimonios heterosexuales, y deberíamos ejercer una profesión, organizada en corporaciones y grupos profesionales y con representación en el Estado. En general tengo reservas hacia Hegel en esta dirección. Pero lo que no se puede pasar por alto, si se toma una actitud crítica en este modo hacia Hegel, es que él expone igualmente una crítica manifiestamente interesante y actual a la individualidad patológi-

ca, que yo considero convincente. Extrapolo mi tesis: la crítica de Hegel a la individualidad patológica no es ninguna crítica a la individualidad en general, sino en última instancia a una forma de la individualidad que se vive en las sociedades de mercado liberales y burguesas.

De hecho, el diagnóstico de la enfermedad de Hegel en relación al Estado puede ser interpretado como una crítica a la sociedad burguesa de mercado liberal, misma que en la *Filosofía del derecho*, como es sabido, se describe junto a la familia y al Estado. La sociedad civil o sociedad burguesa es caracterizada por Hegel como la esfera de la diferencia en la cual entran los hombres desde la identidad de sus familias, para alcanzar un ingreso por medio del trabajo. Ahí los individuos actúan aparentemente como personas singulares sin conexión entre ellas, que persiguen ciertamente sus propios fines. Una relación tal, que cae en la mera diferencia, no es aceptada por Hegel, sino que él quiere, de inicio en principio, un universal político que aparezca como diferenciado dentro de sí. En este sentido, habla él aquí de una pérdida de la eticidad, como universalidad integradora y diferenciadora, misma que hay que ganar de nuevo y hacer valer en el Estado. Y si este ganar de nuevo por medio del Estado no se logra, entonces este está enfermo. El Estado enfermo en Hegel es un Estado que se deja dominar por las exigencias de una sociedad liberal, dirigida por expectativas individuales. El argumento decisivo de Hegel hacia una relación tal, es, desde mi perspectiva, el siguiente: lo que no pueden ver los actores en el mercado liberal, en la pretensión de su actuar con fines individuales, es que ellos, en realidad, no actúan de manera tan autónoma como pretenden, pues "la subsistencia y el bienestar del singular" están siempre "entrelazados con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos" (W 7, § 183) -y precisamente por ello se debe exigir de los singulares un interés por lo universal, puesto que ellos en su egoísmo sencillamente ignoran lo que en realidad son, a saber, siempre una relación hacia lo universal-. Si se ignora este involucramiento, están tanto la sustancia social como el individuo en un estado patológico que se coloca contra una universalidad, la cual es sustancial para el individuo. La discusión de Hegel sobre el organismo-Estado enfermo ha de entenderse, en esa medida, como una crítica al liberalismo, en el cual antes bien, el Estado obedece al mercado y al principio de la competencia. La fortaleza de la posición de Hegel consiste, desde mi perspectiva, en que él logra mostrar concretamente qué tanto lo universal se hace notable en nuestra vida individual. No somos tan individuales como podríamos llegar a pensar. La condición de posibilidad de nuestro consumir y actuar en la

sociedad son los recursos que le debemos a ella.

Para mostrar de manera concreta en qué consiste lo patológico de lo individual, emplea Hegel un esfuerzo mucho mayor del que es apreciable en Schelling, aun cuando sus posiciones se parecen en mucho.

Si hablo de una fortaleza de Hegel frente a Schelling, ha de tomarse naturalmente como una tesis, sobre la que se puede discutir. Finalmente, creo que en la decisión por Schelling o Hegel, por la perspectiva teosófica o la política, a final de cuentas, se trata, como expresa Fichte, de qué tipo de hombre es uno.

Bibliografía

— Hegel, G. W. F. (1986). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. En: (*Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, editado por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main).

— Hegel, G. W. F. (1986). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. En: (*Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, editado por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main).

— Hegel, G.W.F. (1992). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), en *Gesammelte Werke* Band 20, Hrg. von der Rheinisch-Westfalischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1992.

— Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. (1858). *Ersten Entwurf zu einem System der Naturphilosophie.* (1799). En F.W.J. Schelling. *Sämmtliche Werke,* Dritte Band, erste Abtheilung. J. G. Cotta: Stuttgart und Augsburg, pp. 1-268.

— Schelling, F.W.J. (1927-1954). *System des transzendentalen Idealismus*, en *Schellings Werke* (tomo II: "Schriften zur Naturphilosophie"). Editadas por Manfred Schroter, Munich, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1927-1954 (*Münchner Jubilaumausdruck*).

— Schelling, F.W.J. (1860). *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Hrg. Thomas Buchheim, Felix Meiner, Hamburg, 2011 (*Sämmtliche Werke,* Siebenter Band, erste Abtheilung. J. G. Cotta: Stuttgart und Augsburg, pp. 331-416).

HEGEL: SU DOCTRINA DE LA ACCIÓN MORAL

Comentario a los parágrafos § 105 - § 141 de los *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural & ciencia política*

por

Sergio Pérez Cortés

Si fuera preciso establecer en el pensamiento de Hegel un rasgo general que definiera la humanidad del hombre, este sería probablemente que los seres humanos son, ante todo, acción de negar lo inmediato. Ante el mundo, los seres humanos nunca permanecen inertes y por su pensamiento y por su trabajo ellos "niegan" esa inmediatez y la transforman en algo "suyo". Ellos son pues, "negatividad" incesante ante lo dado. Esto es lo que narra la *Fenomenología* como experiencia de la conciencia y la *Lógica* como experiencia del pensamiento. De modo que la filosofía de Hegel es simplemente la explicitación de la acción humana en los diversos registros de la vida efectiva. Sin embargo, hay un dominio de la acción que le merece un tratamiento específico, contenido en la *Filosofía del Derecho*: es la acción moral del sujeto autónomo. Hay diversas razones para ello, pero quizá la más relevante es que esta acción moral es un problema de la modernidad, surgido en el momento en que el sujeto ejerce su recién reconocida autonomía. Solo que esta vez, la acción del hombre no se refiere a un objeto externo para transformarlo, sino que se realiza sobre sí mismo, para transformar-se, para auto-otorgarse un *concepto* de vida moral. Su desarrollo se localiza en la sección llamada "moralidad", que es el preámbulo de la eticidad[263], porque este es el único lugar en que la acción moral cobra significado.

En la *Filosofía del Derecho*, la doctrina de la acción moral se inicia en el momento del pasaje del derecho abstracto (primera sección del libro) a la moralidad (segunda sección). Puesto que la vida en sociedad y en el estado es para Hegel obra de la voluntad humana, la acción moral es igualmente *una de las muchas obras* de la voluntad. Esta, la voluntad, es el agente de la *Filosofía del Derecho*. El colocar a la voluntad -y no al Logos,

---

[263] En la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* se la encuentra en la sección del "Espíritu Objetivo".

a la manera de la filosofía griega- como principio activo de la sociedad y del estado, hace de la doctrina de Hegel una filosofía política propia de la modernidad.[264] Pero en la vida social la voluntad tiene diversos dominios de acción. El que nos interesa se encuentra en el tránsito de la categoría de "persona" (que es la entidad característica del derecho abstracto) a la categoría de "sujeto" (entidad propia de la moralidad). Como es sabido, en el derecho abstracto, la persona vive respetando las prescripciones dictadas por la ley, pero el sujeto de la moralidad "quiere la ley", es decir se cuestiona por el origen y validez de esta, y con ello compromete su voluntad en un proceso que le plantea problemas nuevos.

Para comprender cabalmente lo que significa "querer la ley", conviene iniciar con la descripción del entorno en que se realiza ese tránsito de la "persona" al "sujeto". En efecto, los *Principios de la Filosofía del Derecho* son, como sucede siempre con Hegel, un análisis de nuestro presente, en este caso de lo que significa para la voluntad pertenecer a un Estado y una sociedad moderna. Y lo primero que hay que comprender es que el individuo de la modernidad tiene una compleja participación en el Estado y por ello las experiencias de su voluntad son igualmente complejas. Hegel reconoce diversos momentos de esta inserción del individuo y su voluntad en la sociedad moderna: primero, como "persona", es decir como agente del orden jurídico; luego, como "sujeto", es decir como agente de la vida moral y finalmente como "miembro de una familia", como "trabajador" y como "ciudadano", es decir partícipe de las formas de la vida colectiva, de la eticidad. Todas estas formas de la experiencia están vinculadas entre sí por una necesidad lógica interna y el individuo no puede evadir, como un simple rebelde, ninguna de ellas. ¿Por qué se presenta la necesidad lógica de pasar de "persona" a "sujeto" moral? Desde el punto de vista lógico, la participación como "persona" es la determinación más "abstracta" posible de la voluntad. Hegel la llama "abstracta" porque la determinación jurídica de ser una "persona" se aplica a todos y cada uno sin distinción y, por tanto, no señala específicamente a ningún individuo concreto. Es una determinación sumamente universal y, por tanto, "abstracta". Ser una "persona" no es desde luego poca cosa: significa reconocer-se y ser reconocido por los demás como poseedor del derecho de ser propietario de bienes externos. Es ya un dominio de la vida en común cuya figura jurídica central es el contrato que, respetado por todos, permite a cada uno ser legítimo propietario.

264 Losurdo, Domenico. *Hegel and the freedom of moderns*, Duke University Press, Durham, 2004, p. 54 y sigs.

Aunque muy importante, este dominio jurídico compartido está afectado por una seria limitación: el acuerdo entre personas, el contrato, es una relación "externa" a cada uno en la medida en que el reconocimiento mutuo se limita a los derechos de propiedad de los bienes externos y, por ello, ese reconocimiento es contingente, puede (o no) ser, es arbitrario. Este carácter inestable del contrato se muestra abiertamente cuando el acuerdo es roto de manera unilateral por algún participante, introduciendo la *injusticia*. Es sin duda una ruptura, una violencia, pero perfectamente compatible con la libertad arbitraria de cada uno. Existen para Hegel diversos estratos de gravedad de la injusticia; la injusticia de buena fe, el fraude y finalmente el delito, pero en todos los casos, la acción libre del que rompe unilateralmente el acuerdo convierte al derecho, que rige las relaciones comunes, en una simple apariencia.

La más grave de las formas de injusticia es el crimen, porque el que lo comete declara nulo el régimen de derecho. Es preciso restablecer este régimen, pero ¿cuál es la retribución justa que conviene imponer al criminal? Para la víctima, su derecho violentado exige una reparación y es comprensible que como persona, desee obtenerla por sí mismo bajo la simple norma de "ojo por ojo y diente por diente". Su primer impulso pues será la venganza. La limitación del derecho abstracto se revela en *esta motivación* de aquellos que se proponen una venganza, que buscan simplemente resarcirse, reclamar el honor de su familia o que simplemente buscan no la justicia, sino su satisfacción. ¿Puede una sociedad sin embargo librarse a la venganza y a la cadena inevitable de revanchas que se desataría? Dejar a cada uno la libertad de resarcirse no conduce más que a la hostilidad permanente. Pero evitar este conflicto perpetuo implica retirar a todos la libertad de vengarse, es decir exige cambiar para cada uno de perspectiva, renunciar a algo para construir otra cosa. Todo sería perfecto en el régimen del derecho si no fuese porque, en ejercicio de su libertad, algunos introducen la injusticia. Esta, la injusticia, es solo una posibilidad, pero está inscrita en la libertad de la "persona". La injusticia, a su vez, introduce una contradicción cuya solución no se encuentra en los límites del derecho abstracto: para que el crimen sea castigado es preciso que se busque no una justicia *vengativa*, sino una justicia *punitiva* y esto requiere una transformación, un abandono del estado primitivo de la voluntad de la "persona": "se tiene aquí, en primer lugar -escribe Hegel-, la exigencia de una voluntad que, en cuanto voluntad *subjetiva* particular, quiere lo universal como tal".[265]

[265] Hegel, G.W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, trad. J.L, Vermal, Edhasa, Barcelona, 1999, § 103. (W 7, p. 197).

Es muy importante insistir en la naturaleza de esta transformación de la voluntad: nadie puede, ni debe, renunciar a su voluntad subjetiva, pero únicamente puede participar en un mundo humanizado aquel que logra en sí mismo una voluntad que, esta vez, "quiere lo universal". "Querer la ley" puede significar desear que un tercero, un juez, se encargue de impartir la justicia punitiva, pero también significa "interiorizar la ley", hacerla suya mediante una modificación de la voluntad. En el derecho abstracto, la "persona" no tenía necesidad de "querer la ley", sino solo de respetarla. Mas la injusticia, irresoluble mediante esta motivación abstracta de la persona, exige un movimiento inédito, porque obliga al sujeto a interrogarse por el origen de la ley y su relación con esta, las razones que lo mueven a aceptarla, la manera en que establece (o no) su apego a la norma. En el momento en que el individuo se plantea la cuestión de su relación con la ley que guía su conducta, toma su voluntad como objeto de interrogación, es decir se ha convertido en "sujeto" moral. La moralidad es entonces "lógicamente necesaria" porque irrumpe obligada por las insuficiencias del punto de vista de la persona, por la contradicción irresuelta introducida por la injusticia: "En el derecho abstracto, la voluntad solo existía como personalidad; de ahora en adelante tiene (esa voluntad) como *objeto* propio. La subjetividad de la libertad que es de esta manera por sí infinita, constituye *el punto de vista moral*".[266]

En la filosofía de Hegel esta cuestión es crucial: para ser agente moral no basta con vivir *bajo* la ley, en la legalidad, sino "querer la ley" (y no que cada uno quiera *su* ley). El individuo solo es agente moral mediante esta reflexión acerca de la ley, reflexión que no se limita a la obediencia, sino que exige auto-determinación, auto-configuración de la voluntad. Si el proceso es exitoso, en el agente moral no puede existir conflicto entre la legalidad y la moralidad (como lo creían Kant y Fichte). Pero sobre todo esta transformación es simultáneamente una nueva experiencia de la libertad. Desde luego, el sujeto actúa libremente, pues libre ha sido siempre, aun en lo arbitrario, pero esta vez su acción es *verdaderamente libre* porque establece una relación con un Otro, con la ley y consigo mismo. El sujeto moral no es *realmente libre* cuando se entrega a su arbitrio o a su razón solitaria, sino cuando logra la legislación de sí mismo en relación con su Otro, elaboración que lo obliga a modelar racionalmente su voluntad. Esta experiencia nueva de la libertad puede parecer restrictiva únicamente para aquellos que creen que la libertad significa liberación

---

[266] *Ibid*, § 104 agregado. (W 7, p. 199).

irrefrenable de los impulsos o para los que piensan que el orden jurídico únicamente sirve para legitimar dicha liberación. Para Hegel, por el contrario, una libertad que está en el papel y solo sirve para justificar el libre arbitrio es una libertad arbitraria. Para él, la libertad no es algo decretado "allá afuera" sino un motivo consciente de la acción humana y solo así es real y eficaz. La cuestión central en la *moralidad* es entonces ¿cómo una voluntad, siendo *subjetiva*, puede querer lo *universal*, adoptar y guiar su conducta de acuerdo a principios aplicables a todos los que comparten un mundo humano? La doctrina de Hegel no se propone describir las causas de la acción moral, sino responder a la cuestión ¿qué puede ser una acción efectiva para un sujeto que es a la vez *libre y moral*? El problema original del castigo a la injusticia se ha convertido en el problema de la libertad del sujeto moral.

La voluntad del individuo aislado es libre *en sí*, pero al querer lo universal se reconcilia con su Otro, es *para sí*. La voluntad *en y para sí* tiende a borrar entonces la separación de origen, de dos maneras: le quita a la ley su carácter externo, interioriza la ley, e igualmente realiza un progreso en la determinación de la voluntad pues esta ya "quiere algo", se "hace objetiva" tomándose como objeto, reflejándose en sí misma a través de su Otro y haciéndose idéntica a sí misma: es ahora "subjetividad" y no solo "personalidad". Por eso, mientras en el derecho abstracto la motivación no tiene relevancia en relación con la obediencia ante la ley, en la moralidad son determinantes tanto la motivación del sujeto moral como el hecho de que la voluntad examine su libertad en relación con su Otro, con algo externo a sí misma. A fin de comprender esta originalidad de Hegel quizá conviene tener presente al menos una versión esquemática de la filosofía práctica de Kant. En Kant, la autonomía moral del sujeto significa al menos dos cosas: una, que para ser agente moral es preciso renunciar a toda prescripción externa ofrecida al individuo: "autonomía" significa rechazo a cualquier autoridad externa, e interrogación de la propia razón. Segundo, "autonomía" significa además que en la consideración del valor del acto moral no deben tomarse en cuenta las consecuencias que resulten, pues este resultado puede hacer más brillante aquel valor intrínseco, pero no le agrega nada. Para interrogar a la razón, debe dejarse de lado todo impulso que no provenga de la razón misma, toda heteronomía previa o posterior a la elección de la ley. En breve, para cualquier dilema de la vida moral basta recurrir a los recursos formales de la razón práctica y, piensa Kant, estos son suficientes para guiar la acción moral. ¿Son suficientes? Hegel estima que no. Por el contrario, para que una acción sea

moral es crucial la motivación del agente: sus propósitos, su intención, pero también su resultado objetivo, las consecuencias de dicha acción. Para Hegel, la moralidad no es una relación de la razón individual con la ley formal, por ello propone examinar de manera simultánea la *subjetividad de la voluntad* -cómo se construyen los propósitos y las intenciones-, y la *objetividad de la voluntad* -cómo se actualiza esa voluntad en la vida pública-. Únicamente de este modo dejan de ser "abstractas", porque una voluntad y una libertad que no tienen más relación que consigo mismas, no son aún reales.

Es así como entramos propiamente al territorio de la moralidad (§ 105 y siguientes). La moralidad es, repitámoslo, el momento en que la voluntad se toma a sí misma como objeto, *vuelve sobre sí*. Es necesario tener presente lo que Hegel entiende por la "vuelta reflexiva sobre sí a través de su Otro". Primero, "volver hacia sí" significa que la voluntad reconoce su valor infinito y aprende que su desafío no consiste en dominar a las cosas externas sino dominarse a sí misma: es su propia subjetividad la que tiene valor, la fuente autónoma de la ley moral. Luego, "volver hacia sí" significa que, al querer la ley, la voluntad se determina y determinándose se otorga un contenido, se hace concreta, se hace real. Querer la ley significa para la voluntad salir de sí para darse una existencia, una presencia real, mediante la unidad de lo particular de su querer con lo universal de la norma. Hegel llama *Concepto* a esta unidad que se manifiesta en la existencia: "la subjetividad constituye la existencia del *Concepto*"[267]. Hegel concede así a la subjetividad el valor más alto: es la presencia del concepto en lo existente, la unión encarnada de la voluntad individual y la ley universal. La subjetividad es el gran principio moral de los tiempos modernos. Lo que impulsa al movimiento del agente moral es su propia acción sobre sí y puesto que elige "algo", se determina, se hace voluntad "subjetiva" y no solo voluntad "arbitraria". Ejecuta una acción, pero acción sobre sí. A la subjetividad ya no le es impuesto nada como le sucede al hombre primitivo o al hombre inculto.

La moralidad es justamente "la figura del derecho de la voluntad subjetiva. Según este derecho, la voluntad es y reconoce únicamente lo que es *suyo*..."[268] Una acción no puede ser buena o mala *en sí*, porque primero tiene que ser una acción "humana", es decir ser conocida y querida por un agente. El sujeto tiene que "estar" en lo que hace, él debe actuar y esa

---

[267] *Ibid.*, § 106. (W 7, p. 204).
[268] *Ibid.*, § 107. (W 7, p. 205).

acción debe ser *su* acción: "lo que entra en cuestión en la moralidad es el interés propio del hombre y su elevado valor consiste en que se sabe a sí mismo y se determina"[269]. Este es el aspecto positivo de la acción subjetiva. No obstante, esta voluntad es aún "subjetiva", es decir está recluida en el polo del sujeto que tiene frente a sí el polo objetivo. El ser del sujeto es aún diferente de lo que le sujeto debe *moralmente* ser y por ello, la ley se le muestra como una obligación: "... el punto de vista moral es el punto de vista de la relación y del "deber ser" o de la exigencia"[270]. En la moralidad, la integración de lo particular y lo universal es aún imperfecta y por ello es una "relación", lo que quiere decir "encuentro entre dos". Como normalmente hay una diferencia entre lo que el sujeto es y lo que debe ser, la acción del sujeto moral consiste justamente en tratar de borrar esta diferencia, diferencia que existe porque estamos ante alguien que quiere ser subjetivo *y* moral, a la vez. Como puede verse desde ahora, la acción de la subjetividad moral, si es extremadamente importante, no puede ser la última realidad de la acción humana, porque ella resiente esta diferencia entre ser y deber ser, y enfrenta lo substancial del *Concepto* como lo existente exterior. El parágrafo § 109 expone de manera muy general el proceso por el cual la subjetividad busca superar esta diferencia, auto-determinándose por una parte y objetivándose por la otra, mediante tres momentos: primero, al auto-otorgarse un contenido, la voluntad se particulariza, pero este contenido, este "ser puesto por ella misma" es un límite; luego, su actividad consiste en superar este límite que ella misma ha impuesto, es decir busca que su contenido pase al mundo objetivo, adquiera existencia; finalmente, si logra esa objetivación de su contenido, el resultado debe ser idéntico a su motivación: es el fin concreto que persigue. La acción moral se muestra entonces teleológica: el sujeto quiere actuar, su propósito es la acción, quiere realizar su subjetividad, manifestar-se.

Los parágrafos siguientes § 110-112 desarrollan estos tres momentos de manera más detallada y de este modo preparan el terreno para una definición de la acción moral. En primer lugar es preciso que, aunque el contenido de la voluntad pase a tener una existencia objetiva, conserve un rastro de la subjetividad que lo originó: una acción moral, aún después de realizada, debe ser *mi* acción: "El hecho solo tiene validez en la medida en que está determinado interiormente por mí, en que era mi propósito, mi

[269] *Ibid.*, § 107, agregado. (W 7, p. 206).
[270] *Ibid.*, § 108. (W 7, p. 206).

finalidad".[271] Cada uno de mis actos altera de algún modo el entorno en que me encuentro, pero solo tienen validez aquellos en que es reconocible mi propósito, algún fin mío. En segundo lugar, al actuar el agente moral se encuentra en un mundo objetivo, compuesto de múltiples determinaciones y por tanto el fin que se ha propuesto está sujeto a la contingencia, ajeno a su control y por tanto su acción puede o no corresponder al concepto que persigue. Por ello, el sujeto moral exige que su acción no sea valorada simplemente como algo acontecido, sino por su intención, aunque debe reconocer que existe igualmente un criterio de evaluación objetivo, externo, algo que él no ha puesto.[272] Es debido a que, en tercer lugar, al objetivarse abandona su subjetividad para encontrarse con la subjetividad de otros y por ello, "la realización de mi fin, aún si tiene un origen interno, tiene una relación *positiva* (es decir real y no solo ideal) con la voluntad de los demás".[273] Estamos ya muy lejos de una moralidad de la pura intención y de la buena voluntad. La moral no es la ciencia del "bien" que existiría a priori y aparte del mal. La subjetividad actúa y persigue una finalidad, pero si esta acción corresponde o no a su concepto, incluso si no puede asegurar esta correspondencia, no es algo indiferente para él. El moralista es aquel que cree que ya tiene, que por la fuerza de la razón siempre tiene, una idea clara del deber ser (aunque resulte con frecuencia frustrado con el ser real). El agente moral hegeliano, además de involucrar su propósito, debe evaluar la acción que va a ejecutar en una exterioridad que no es idéntica a su interioridad, algo fuera de sí que es la voluntad de los demás.

Ahora resulta comprensible la definición de "acción moral" que no aparece sino hasta el § 113: "La exteriorización de la voluntad como *voluntad subjetiva* o *moral*, es la *acción*". En el derecho abstracto, la ley no puede expresarse sino como prohibición, ante la cual la persona simplemente acata; en la moralidad, por el contrario, el sujeto no quiere simplemente obedecer, sino que se quiere agente activo de su conducta, teniendo la iniciativa de una acción que además no carece de normatividad externa. Lo que hace que una acción sea moral es justamente su intento por unificar la voluntad subjetiva con la universalidad de la ley. La suya es acción que busca superar esta separación, negar esta diferencia. Es por eso que la acción moral se compone de diversos momentos que son intentos por superar esta diferencia, pero que abren simultáneamente posibilidades de

[271] *Ibid.*, § 110, agregado. (W 7, p. 209).
[272] *Ibid.*, § 111. (W 7, p. 209).
[273] *Ibid.*, § 112. (W 7, p. 210).

fracaso, de ruptura. Es porque tal diferencia entre la voluntad subjetiva y la universalidad de la ley es real. En efecto, (a) "toda acción, para ser moral debe en primer lugar concordar con mi propósito".[274] Pero este propósito puede estrellarse ante lo existente.[275] En un segundo momento (b) "es preciso preguntarse por la intención de mi acción, es decir, por el valor relativo de la acción en referencia a mí, a mi bienestar".[276] Pero aún puede haber una ruptura "entre lo que está efectivamente como voluntad universal y la particular determinación interior que yo le doy".[277] Por ello el tercer momento (c), ya no se refiere al valor relativo de mi bienestar, sino al valor absoluto de la acción, al "bien" (que es un patrimonio común). Pero tampoco hay ninguna garantía de que "mi acción sea idéntica al contenido universal".[278] Puesto que el sujeto es activo, se abren ante él las posibilidades de éxito y de fracaso, el bien y el mal. Desde luego, esto no es confortable para aquellos que estiman que con la intención moral basta y sobra. Pero Hegel cree que este es el precio que hay que pagar para que la voluntad llegue a la verdadera autonomía, que se realiza necesariamente en un mundo contingente. Dicho en otros términos, la autonomía del sujeto moral, si desea realizarse en el mundo efectivo, plantea dificultades que el agente aislado no puede resolver con los medios a su alcance. La moralidad es un territorio creado por la autonomía del sujeto, pero no es punto terminal de la acción humana, pues las rupturas que ella suscita requieren, para ser resueltas, de la eticidad, de la vida colectiva y compartida.

Los parágrafos que inician con el § 115 abren un nuevo apartado en la *Filosofía del Derecho* y se dedican a examinar aquellos tres momentos de la acción moral, empezando por *el propósito y la responsabilidad*. En efecto, cualquier acción del ser humano provoca alteraciones en un mundo compuesto por una cadena interminable de circunstancias. ¿Cuáles de esas alteraciones le son imputables? ¿Hasta dónde llega su responsabilidad? El número de circunstancias de cualquier situación concreta parece ilimitado y, sin embargo, el pensamiento debe establecer un dominio de la imputabilidad; Hegel propone que el mejor hilo conductor es la relación entre propósito y responsabilidad: "Solo cabe responsabilidad sobre lo que estaba en mi propósito, que es lo que se tiene especialmente en cuen-

[274] *Ibid.*, § 114. (W 7, p. 213).
[275] *Ibid.*, § 114 agregado. (W 7, p. 215).
[276] *Ibid.*, § 114. (W 7, 213).
[277] *Ibid.*, § 114 agregado. (W 7, p. 215).
[278] *Idem.*

ta en el caso del delito".[279] Naturalmente, la vida real es más resbaladiza y no es sencillo eliminar la vaguedad que afecta a cualquier principio, sin excluir este. La responsabilidad suele ser más amplia que el propósito y existen cosas de las que puedo ser hecho responsable, aunque no estaban en mi propósito. No es propiamente un acto "mío" el que algunos objetos de mi propiedad causen perjuicios a otros, pero soy de algún modo responsable "pues esos objetos están más o menos a mi cargo en la medida en que se encuentren bajo mi dominio".[280]

Por ello es preciso establecer un vínculo adicional entre propósito y responsabilidad que se refiere al "saber". La voluntad que actúa tiene una representación de las circunstancias en las que se encuentra, pero dicha representación es finita y sus límites definen un "derecho de saber" para su acción: "El derecho de la voluntad consiste en que un hecho suyo sólo se reconozca como su *acción* propia y sólo tenga responsabilidad sobre aquello que sabía en su fin acerca del objeto presupuesto, es decir, lo que estaba en su *propósito*".[281] Con el "derecho de saber" se introduce una distinción importante entre un "acto" y un "hecho": el primero, el acto, es aquel que involucra el propósito del agente; el segundo, el hecho, es aquella alteración concomitante en la acción humana que sobreviene como accidente no deseado, simplemente porque la acción se realiza en un mundo contingente. El "derecho de saber" está pues íntimamente asociado a la libertad: "Yo soy lo que está en referencia a mi libertad...".[282] Parece trivial a nuestro ojos, pero no es así, porque es un derecho de adquisición reciente: por ejemplo, desde *nuestro* punto de vista, Edipo no es culpable de parricidio, pues no estaba en su propósito ni en su saber matar a su padre. Para la antigüedad, que desconocía la diferencia entre "acto" y "hecho", Edipo era responsable y susceptible de castigo (incluso divino) como resultado de ese hecho. Este vínculo entre propósito, consecuencia y responsabilidad es un nexo lógico, pues no se ve alterado si en el plano efectivo una gran distancia temporal los separa: las consecuencias pueden dilatar sin que ello altere la imputabilidad de la acción. Interesante relación entre la conformación de la autoconciencia y la imputabilidad de un delito. Como reza el principio: no porque no conozcas la ley puedes infringirla sin consecuencias.

---

[279] *Ibid.* § 115 agregado. (W 7, p. 216).
[280] *Ibid.* § 116. (W 7, p. 216).
[281] *Ibid.* § 117. (W 7, p. 217).
[282] *Idem.*

El alcance de la responsabilidad es un problema que se ve agravado además porque la acción moral se despliega en un entorno que posee conexiones múltiples, cuyas consecuencias pueden extenderse mucho más allá del propósito original del agente. ¿Hasta dónde llega entonces la responsabilidad? Aunque Hegel estima que no hay una distinción tajante entre ellas, conviene distinguir entre consecuencias necesarias y consecuencias contingentes. Ciertamente, todas las consecuencias pertenecen a la acción, pero no todas ellas remontan al propósito del agente, quien tiene derecho a no reconocer como suyas todas las consecuencias imaginables, sino únicamente las que pueden ser razonablemente predecibles: "... es asimismo un derecho de la voluntad imputar solo lo primero, porque es lo único que estaba en su propósito".[283] En su doctrina, las consecuencias razonablemente predecibles forman parte del acto moral, por eso Hegel deshecha dos teorías éticas alternativas: primero aquellas teorías que desprecian las consecuencias de las acciones, considerando que la buena voluntad tiene un valor intrínseco, sin relación a sus resultados; luego, aquellas teorías éticas que evalúan el acto moral únicamente por sus consecuencias, haciendo de estas el canon de lo bueno y de lo malo. Es probable, aunque no los menciona, que Hegel esté pensando en Kant en el primer caso y en las éticas utilitaristas en el segundo. Para él, las consecuencias forman parte de la acción moral, aún si estas entregan al agente a la contingencia. Es sin duda una situación difícil, pero quien quiere actuar "está obligado a entregarse a esa ley".[284] La única forma de evitar esa posible contradicción es evitando actuar, preservando la propia pureza mediante el expediente de no hacer nada, es decir no exponiendo la virtud a los asaltos del mundo. El agente moral llegado a la madurez no evade la contingencia; la asume como parte de su propia expresión en tanto que ser activo.

Desde luego, en la contingencia del mundo exterior, el agente se encuentra con lo que, en términos modernos, se llamaría la "suerte moral". Del mismo modo que la contingencia puede hacer fracasar el paso del propósito a la realización, puede igualmente reducir la responsabilidad de un acto culpable, por ejemplo, haciendo que la víctima de un ataque mortal sobreviva por azar. Pero la contingencia tiene también sus límites y para Hegel el agente es responsable de los actos de negligencia, cuando no ha previsto las consecuencias que razonablemente estaban a su alcance conocer y que se han presentado. En síntesis, la doctrina de la responsab-

[283] *Ibid.* § 118. (W 7, p. 218).

[284] *Idem.*

ilidad de Hegel es amplia y no es consoladora: hace responsable al agente no únicamente de lo que hizo impulsado por un propósito, sino también por lo que debería saber que ocurriría como consecuencia de sus actos, e incluso por lo que no previó que ocurriría, pero que era previsible que ocurriera, dada una consideración racional del acto a la luz de las circunstancias.[285] Doctrina odiosa para aquellos que permanecen inmóviles en su virtud, e impensable para una ética que, como la antigua, imputaba al agente todas las consecuencias deseadas o imprevisibles de sus actos.

La acción moral debe reflejar el propósito del agente, cuyo acto afecta siempre algo específico: tal o cual determinación. Pero toda acción, para ser concreta, no es simplemente puntual, sino que está asociada a un significado universal. Un saber que no se limita al acto puntual, sino que reconoce su significado universal hace el tránsito del "propósito" a la "intención". La "intención" al lado de bienestar forman un apartado propio al interior de la moralidad que se inicia en el parágrafo § 119: "El propósito, en cuanto parte de un ser *pensante*, contiene no solo la singularidad, sino esencialmente este lado *universal*: la *intención*".[286] La intención es el aspecto *universal, pensante*, del propósito. La acción humana no afecta únicamente un punto específico de lo real porque, en todo lo que está vivo, cada singularidad es parte de un todo viviente: por ejemplo, el criminal puede argumentar que su *propósito* se limitaba a golpear la cabeza de su víctima, pero debido a su significado *universal*, la intención de ese acto puntual recibe el nombre de "homicidio". La intención introduce una mayor precisión en la atribución de responsabilidad moral: es un "derecho de la intención" el que el agente sea responsabilizado únicamente de aquella parte sabida o prevista por su intención: "El *derecho de la intención* es que la cualidad *universal* de la acción sea no solo *en sí* sino además *sabida* por el agente y por tanto, puesta en su voluntad subjetiva".[287] Sin embargo, la intención es un móvil interno y por tanto, al alcance, en principio, del agente mismo. ¿Puede entonces fingir a propósito de su intención con el fin de evadir su responsabilidad? Aquí aparece un elemento universal que indica la presencia de un exterior a la subjetividad moral. En efecto, el acto moral será necesariamente interpretado en un contexto compartido por otras voluntades y otras libertades. Entre estas existe una racionalidad compartida que es la que, a

[285] Wood, Allen W.; *Hegel's ethical thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 143.
[286] Hegel, G.W.F.; *Principios de la Filosofía del derecho...*, *op. cit.* § 119. (W 7, p. 223).
[287] *Ibid.*, § 120. (W 7, pp. 225-226).

fin de cuentas, determina el significado universal de la acción, significado que no pertenece al agente mismo. En su acción el sujeto moral debe tener presente que su intención será interpretada en este marco racional compartido: el criminal no podrá argumentar que no tenía la intención de quitarle la vida a su víctima golpeándole bruscamente la cabeza. La razón es que el sujeto moral es un ser pensante, racional, que actúa en un mundo que también posee una racionalidad de la acción. Nadie piensa en la soledad, porque para todos *se piensa* en lo universal. Por ello al criminal se le imputa una responsabilidad de la que solo están exentos los niños o los desviados mentales. Haciéndolo responsable de sus actos y sancionándosele por estos, se le está pues honrando como un ser pensante y una voluntad activa.[288]

Hasta aquí Hegel ha examinado el primer momento del acto moral: la relación (y el eventual fracaso) entre el propósito, la intención y lo existente. Pero ya nos había prevenido que para que un acto sea adecuado a la voluntad del agente libre, tal acción debe tener un valor para esa subjetividad: "El hecho de que en la acción esté contenido y realizado ese momento de la particularidad del agente constituye la *libertad subjetiva* en su determinación más concreta, el derecho del sujeto a encontrar la satisfacción en la acción".[289] Es imposible -asegura Hegel- que el sujeto actúe moralmente manteniendo sin embargo una neutralidad respecto a su satisfacción. El ser humano actúa siempre impulsado por un móvil interno y este es decididamente un factor moral: particular en la intención (pues es mío), universal en el significado (pues se hace objetivo). Lo que hace agente moral a un sujeto no es el dejar de lado sus móviles individuales, sino hacer coincidir lo bueno y lo justo con aquello que su racionalidad y su volición persiguen. Involucrar los móviles en un acto moral no lo destruye. No es un atentado a la libertad darle como contenido la búsqueda de esa misma libertad acompañado de sus intenciones. Encontrar la satisfacción personal debido a que se persigue lo bueno y lo justo no es en detrimento del valor de la acción moral: "por esta particularidad, la acción tiene un valor subjetivo, un *interés* para mí".[290] El problema de "querer la ley" es hacer de esa ley "*mi querer*".

Hegel inicia aquí un debate cuyo telón de fondo es la filosofía práctica de Kant. ¿Es degradante para el agente moral ser un individuo real,

[288] *Ibid.*, § 120 observación. (W 7, pp. 226).
[289] *Ibid.*, § 121. (W 7, p. 229).
[290] *Ibid.*, § 122. (W 7, pp. 229-230).

dotado de pasiones, impulsos y motivaciones? Según la razón práctica el verdadero valor moral consiste en separar el respeto al deber de toda heteronomía y actuar solo por el deber mismo. Sucede sin embargo que en cualquier acción moral efectiva resulta muy difícil (y aun imposible) reconocer la presencia incondicionada, impoluta, del deber. Según Hegel esta imposibilidad es indicativa de que se promueve una idea equivocada del agente moral, colocándolo en esa dimensión que, de apariencia gloriosa, no corresponde a su humanidad. El ser humano es un ser finito, viviente, y pedirle que actúe como si no lo fuese es despreciarlo: "no hay nada degradante en el hecho de vivir y frente al hombre no puede existir una espiritualidad más elevada".[291] Como ser viviente, el ser humano actúa si puede promover de algún modo su interés y solo puede promover su interés actuando como lo que es: una existencia subjetiva singular con sus impulsos, sus opiniones y sus ocurrencias. En breve, él vive pensando y actuando para alcanzar su bienestar: esto, en cuanto subjetividad activa; luego, solo será moral si logra que su bienestar coincida con el bien reconocible para las otras voluntades.

En la realización de fines válidos en y para sí el sujeto encuentra su satisfacción propia y ello "incluye la gloria y el honor terrenales". Es un entendimiento vacío el que espera que todo ello sea dejado de lado. Por el contrario, para Hegel la acción moral hace coincidir el interior y el exterior del sujeto dejando ver en sus actos su verdadero carácter moral. Este derecho del sujeto a particularizarse en sus actos, de llevarse a sí mismo en sus acciones externas, es el gran principio de la época moderna y a él corresponden los más altos ideales de la acción humana en nuestros días, desde la ciencia hasta la política, desde el arte hasta la filosofía. La agencia moral no puede consistir en rechazar y frustrar los deseos pues estos no son lo más bajo de la naturaleza humana. Ellos representan más bien la materia prima de la libertad y esta, en y para sí, requiere que tales tendencias se encuentren no ausentes, sino bajo la reflexión del individuo. Es una perspectiva "abstracta" la que pide a los hombres "hacer con horror lo que el deber ordena"[292]. Nada grande se ha hecho sin pasión -escribió Hegel en su filosofía de la historia-. El entendimiento abstracto cree denigrar a los grandes hombres atribuyéndoles pasiones dudosas e inconfesables y considera que lo demás corre a cargo de la fortuna: es porque abre una distinción radical entre los motivos reales (que cree ocultos) y las razones ostensivas (que cree mendaces). Incapaz de comprender

[291] *Ibid.*, § 123 agregado. (W 7, p. 232).
[292] *Ibid.*, § 124, observación. (W 7, p. 234).

la unidad de lo interior y lo exterior, reduce todo ello a su visión estrecha: "es la visión de los ayudas de cámara para los cuales no hay ningún héroe, pero no porque estos no lo sean, sino porque aquellos solo son ayudas de cámara".[293] Una vida moral carente de impulso, de vitalidad y de deseo está condenada a la inactividad. Hay quien encuentra en ello su consuelo pero para Hegel "Los laureles del mero querer son hojas secas que nunca han reverdecido".[294]

Para que una acción represente a la voluntad subjetiva libre debe tener un valor para el agente: su bienestar; sin embargo, este valor relativo que existe en sí y es infinito también está en relación con lo universal, con el *bienestar de los otros* y entonces se llama "bien".[295] No es fácil comprender la razón por la cual el bienestar individual conduce de inmediato al bienestar de todos. Aparentemente, Hegel no adopta, como lo hacía la economía clásica, que una "mano invisible" asegura esa coincidencia inmediata; más bien parece sugerir que el interés que cada uno otorga a su bienestar lo lleva a reconocer la existencia del mismo principio referido a los demás. Esto parece confirmarse porque inmediatamente agrega que, debido a que el bienestar de los demás no está aún determinado -pues esto corresponde a la esfera superior de la eticidad que en esta etapa de la *Filosofía del derecho* no ha sido alcanzada-, "los fines que cada particular adopta pueden ser distintos de él y serle o no adecuados".[296] La cuestión es de importancia porque si la acción provoca alteraciones objetivas y estas son en cierto modo independientes de las motivaciones del agente, se presenta una nueva posibilidad de ruptura en la moralidad. El agente debe considerar esta dimensión objetiva y no puede refugiarse en la sencilla buena intención como justificación de cualquier acto: "La intención de procurar mi bienestar y el bienestar de los otros -en cuyo caso se llama especialmente *intención moral*- no puede justificar una *acción injusta*".[297] Con frecuencia la buena intención es utilizada como justificación de actos delictivos, bajo el argumento de que estos son justos, racionales y superiores, pues provienen del sentimiento. Para Hegel, esto es una corrupción de la acción moral. Un acto objetivamente malo, desde el punto de vista de la eticidad, no puede redimirse con un impulso subjetivo. La acción individual convertida en acción pública -pues esta vez se sitúa en el

[293] *Ibid.*, § 124. (W 7, p. 234).
[294] *Ibid.*, § 124 agregado. (W7, p. 236).
[295] *Ibid.*, § 125. (W 7, p. 236).
[296] *Ibid.*, § 125. (W 7, p. 236).
[297] *Ibid.*, § 126. (W 7, p. 236).

plano político- se consume en el simple caldero del corazón. De manera que Hegel no aprueba los actos heroicos que conllevan, a fin de cuentas, un daño colectivo.

Con todo, hay un principio que está claramente por encima del derecho abstracto: es la vida, en la que se resume la particularidad de la voluntad natural. En un peligro extremo -una hambruna, por ejemplo- la vida tiene *derecho de emergencia* y está justificado robar para comer, pues lo que está en juego es "una lesión infinita a la existencia", la vida misma mientras del otro lado es lesionada "una existencia singular limitada de la identidad" es decir el derecho del propietario de esos bienes. La vida, cree Hegel, "por ser la totalidad de los fines... tiene derecho ante el derecho abstracto".[298] "Pues lo necesario es vivir *ahora*; el futuro no es absoluto y queda librado a la contingencia. Por eso la necesidad del presente inmediato puede justificar una acción injusta, pues con su omisión se comete tal vez una injusticia, y en realidad la mayor injusticia, la total negación de la existencia de la libertad".[299] Las anteriores situaciones de emergencia, miseria o buenas intenciones traducidas en malas acciones tienen en común dejar al descubierto que, entre lo universal del derecho abstracto y lo particular del bienestar individual, no hay aún una unidad absoluta, sino un vínculo que, siendo real, es contingente, inseguro. En el itinerario que conduce a que se integren de manera más concreta lo particular y lo universal, deben aparecer todavía dos categorías adicionales: por un lado el "*bien*", que es ya la universalidad realizada, y por el otro la "*conciencia moral*" que es la subjetividad pero ya "consciente del hecho de que ella determina su contenido y su interioridad".[300]

Hegel dedica un largo desarrollo en la *Filosofía del Derecho* al *bien* y a la *conciencia moral* (§ 129-141) que es ya el umbral del tránsito de la moralidad a la eticidad. Normalmente los comentaristas detienen la doctrina de la acción en este punto, pero desde la óptica que nosotros hemos elegido es importante proseguir porque esta sección representa la acción plenamente realizada, aunque deja de ser propiamente acción subjetiva. Es nuestra tesis que la doctrina de la acción debe mostrar la inmensa novedad histórica de la moralidad, pero también el hecho de que los problemas que ella suscita no pueden resolverse dentro de sus propios límites y, por tanto, su solución lógica inevitable es la presencia

[298] *Ibid.*, § 127 agregado. (W 7, p. 240).
[299] *Ibid.*, § 127 agregado. (W 7, p. 241).
[300] *Ibid.*, § 128. (W 7, p. 241).

de la eticidad, del dominio público y político de la acción.

En efecto, el bien es la "unidad del *Concepto* de voluntad y de la voluntad *particular*".[301] A esta unidad entre lo *particular* y su *Concepto*, Hegel lo llama "*Idea*".[302] En Hegel, la categoría de *Idea* significa siempre unión de la existencia y de la esencia, del ser y del pensamiento sobre ese ser. En la *Idea*, el bienestar particular y lo universal del derecho existen, pero ya no como dos entidades separadas sino como momentos de la *Idea*, es decir cada uno tiene presencia, pero ambos están subsumidos, contenidos y conservados, en una unidad superior: el bien. Dicho de otro modo, la voluntad particular y el derecho se han presentado hasta ahora como si fueran dos entidades existentes por sí mismas que *luego* fuesen unidas para lograr el bien en la vida humana. En realidad es lo inverso. Lo que es lógicamente primero es su unidad en la *Idea* del bien, la exigencia de cualquier comunidad moderna de asegurar un reino común en el que cada ciudadano sea una subjetividad libre. Por ello Hegel afirma que la Idea de libertad realizada (la libertad individual pero también el bien colectivo), "es el absoluto *fin último del mundo*".[303] La Idea se realiza, está presente pues, en tanto que categoría, incluye su existencia. Quiere decir que, para Hegel, la libertad ya está presente en la vida cotidiana, haciéndose real cada día en las expectativas de la voluntad individual libre y de la voluntad colectiva libre. La libertad como Idea es lo verdadero porque impide que se vean separados lo particular y lo universal: "El bienestar no es un bien sin el derecho. Del mismo modo, el derecho no es un bien sin el bienestar".[304] Ciertamente, en las sociedades de nuestros días se ha alcanzado una determinada presencia de la Idea de libertad: cierta libertad individual existe y una cierta concepción del bien colectivo existe igualmente. Pero todos coincidiremos que no podemos sentirnos muy satisfechos. La unidad de lo particular y lo universal entre nosotros está muy lejos de la Idea, porque esta implica que el bien de todos prevalezca sobre el bienestar particular de unos pocos. Y esto es lo que ciertos liberalismos no perdonan a Hegel. No es el derecho abstracto, ni las normas constitucionales que protegen la libertad individual, la última palabra de la eticidad. El objetivo de todo ello debe ser el bien (otros lo llamarán "justicia") que es lógicamente primero y al que deben plegarse tanto el derecho como el bienestar particular: "El bien tiene un derecho absoluto

[301] *Ibid.*, § 129. (W 7, p. 243).
[302] *Idem.*
[303] *Idem.*
[304] Idem.

frente al derecho abstracto de la propiedad y a los fines particulares del bienestar".[305] Si juzgamos a nuestras sociedades desde la perspectiva del bien, sin negar las libertades alcanzadas, estará claro el por qué de nuestra insatisfacción y el que aún queda un largo trecho político por recorrer. Colocar al bien en este lugar de privilegio no significa subyugar a la voluntad subjetiva sino crear una nueva voluntad individual que, mediante el trabajo sobre sí misma, haga suya la Idea del bien (y no su idea del bienestar privado).

Hegel ha introducido la Idea de bien, pero advierte que en el dominio de la moralidad en que nos encontramos persiste la separación entre lo particular y lo universal y aun cuando el bien es la sustancia y la esencia del *concepto* de voluntad, la voluntad subjetiva aún no puede reconocerlo. Los parágrafos siguientes se dedican a desplegar las consecuencias de esta separación persistente: La primera de estas es "el derecho de la voluntad subjetiva que aquello que deba reconocer como válido sea considerado como bueno".[306] El bien no es, según Hegel, una mera figuración ideal de la conciencia, sino que es *conocimiento*, es reconocible y está presente en la existencia bajo la forma de normas, leyes e instituciones: "El bien es algo para mí y lo sé...".[307] La segunda consecuencia es que, debido a la particularidad de la voluntad, el conocimiento que esta tiene de lo universal es meramente "*formal*", pues no ha experimentado su presencia, y por ello "su apreciación puede ser tanto *verdadera*, como una mera *opinión o error*".[308] ¿Qué significa esto para la acción? Ante todo, que la acción moral se realiza en la objetividad de esas leyes y normas y será imputada como justa o injusta al agente en base al conocimiento del valor que dicha acción tiene respecto a esa objetividad. A ello, Hegel lo llama, en una curiosa expresión, el "derecho de la objetividad", para subrayar la realidad de sus consecuencias. La imagen que la voluntad particular se haga de su acción en nada altera este derecho de objetividad y aquella será juzgada por su validez en este mundo. Quien quiera actuar en la realidad tiene pues que formarse una representación de las leyes existentes. Aún si la voluntad subjetiva pretende recluirse en sí misma, para cualquier acción requiere de ese marco de racionalidad compartida donde su acto tiene significado. La conciencia moral tiene la idea errónea de ser meramente subjetiva: "su naturaleza es, por el contrario, ser universal y no un ser ab-

[305] *Ibid.*, § 130. (W 7, p. 244).
[306] *Ibid.*, § 132. (W 7, p. 245).
[307] *Ibid.*, § 131 agregado. (W 7, p. 245).
[308] *Ibid.*, § 132 observación. (W 7, p. 245).

stracto y momentáneo, ligado solo erráticamente al saber".[309] Y esto vale tanto para el caso que su apreciación de lo universal sea verdadera, como que sea falsa: el incendiario que prende fuego a un pedazo de madera tiene que representarse claramente que con ello pone en riesgo la casa entera y quizá al vecindario. La separación entre lo particular y lo universal existe, pero no significa indiferencia entre ellos y el bien objetivo hace valer sus derechos ante la conciencia moral rebelde: "El delincuente debe representarse claramente su injusticia y su punibilidad".[310] Aquel que no reconoce lo universal de su acción es un loco o un idiota y a estos no se les concede un derecho, sino una gracia.

Puesto que el bien está materializado en normas y leyes existentes, a la voluntad particular individual se le presenta como "obligación",[311] y quien dice obligación dice "deber". Desde el punto de vista de la voluntad subjetiva, el bien se presenta como lo Otro, como "esencialidad universal abstracta" y a causa de esta, su forma primitiva "se debe cumplir con el deber por el deber mismo".[312] Así concebida, esta es una "mera abstracción", pero es real. Es el gran mérito de la filosofía de Kant haber "puesto de relieve este alto significado del deber".[313] Su gran limitación, en cambio, es haber sometido el deber a un formalismo vacío, a la prueba formal que las máximas deben realizar respecto al imperativo categórico. Permanecer en el punto de vista moral subjetivo, es decir, determinar el deber por la pura relación del sujeto con los medios de su razón, sin pasar por ningún contenido proveniente de la objetividad del bien, "convierte ese gran mérito en un *simple formalismo* y a la ciencia moral en "una retórica del deber por el deber mismo".[314] No nos detendremos aquí a examinar la acusación de "formalismo vacío" que Hegel hace a la filosofía práctica porque este debate, interminable, requiere un largo desarrollo. Lo que nos interesa es más bien destacar con nitidez la alternativa de Hegel: el bien no es un ideal más allá de las fuerzas de la mayoría de los individuos: el bien es efectivo y se encuentra ya inscrito, como *logro de la voluntad universal*, en las leyes, las prácticas, las instituciones vigentes. Esto no significa que estén santificadas, sino que son obra de la voluntad general, *hasta el punto que esta ha alcanzado.* Desde luego, en su acción

[309] *Idem.*
[310] *Idem.*
[311] *Ibid.*, § 133. (W 7, p. 250).
[312] *Idem.*
[313] *Ibid.*, § 133 agregado. (W 7, p. 251).
[314] *Ibid.*, § 135 observación. (W 7, p. 252).

en este mundo de normas y leyes, la voluntad compara lo que existe con su concepto, con la *Idea* que ha guiado la constitución de esas normas y leyes, y encuentra aquí una contradicción real, vivida, que la obliga a transformarlas. No puede haber contradicción entre un ideal formal y lo que existe, pues "ideal formal" significa justamente "que no existe". La contradicción requiere de un contenido, de determinaciones que se oponen efectivamente: "donde solo hay un discurso formal sin contenido, es decir donde no hay nada, tampoco puede haber contradicción".[315]

La voluntad, justo porque *todavía* es subjetiva y no el "concepto de voluntad", tiene apenas una representación abstracta del bien. Pero, como ella es además la otra cara de la Idea, responde a la separación con el bien *acentuando esa diferencia*: "cae en la subjetividad" y se convierte en la *conciencia moral*. Desde el punto de vista en que nos encontramos, la conciencia moral no es sino la "perfecta certeza pura de sí misma": "la certeza de cada uno de ser *este* sujeto".[316] Se abre aquí entonces una posibilidad de ruptura porque la conciencia moral tiende a creer que lo que ella sabe y quiere es en verdad el derecho y el deber. Lo que constituye el derecho y el deber es lo *en y para sí racional* de las determinaciones de la voluntad y por ello pertenece a las leyes y principios universales, pero esto la conciencia moral aún no lo reconoce y por ello tiende a disolver toda determinación universal en su propio juicio, desde el cual cree establecer lo que para ella es bueno, mientras lo universal se le presenta enfrente, firme, como deber ser. Es sencillo explicar por qué le sucede este doble problema: primero, porque lo universal, lo que conocemos como derecho y deber objetivos, no puede presentársele sino como pensamiento (pues el pensamiento es la facultad de lo universal) y a la vez como algo que debe existir. Por tanto, la conciencia moral cree que este pensamiento es *su* pensamiento y por ello le retira el carácter absoluto, convirtiéndolo en algo limitado o nulo. Entonces, disuelve lo universal en y para sí en ella. Sin embargo, su pensamiento sigue siendo universal y por ello restituye en el bien, pero desde su perspectiva subjetiva, como *su ideal*, un ideal que es su obra pensada, un *deber ser*, es decir algo que *nunca es*. El doble proceso por el cual la conciencia moral *disuelve* el bien efectivo y luego lo *recrea* como su ideal se hace más evidente en los momentos en que la realidad se ha convertido en una vacía existencia y el sujeto huye de ella, refugiándose en sí mismo, en las quimeras tranquilizantes de su fuero

[315] *Ibid.*, § 135 agregado. (W 7, p. 254).
[316] *Ibid.*, § 137 (W 7, p. 255).

interior. Este es, de acuerdo con Hegel, "el mal de nuestra época".[317]

Sin embargo, el efecto más llamativo de esta tendencia de la conciencia moral a convertir lo en y por sí universal en obra suya es que ella tiende a imponer su arbitrio, a hacer predominar su particularidad sobre el bien. Hegel llama a esta elección equivocada el *mal*. Al actuar de este modo: "la conciencia tiene la posibilidad de ser *mala*".[318] La cuestión que se suscita es de gran talla: es el origen del mal en la moralidad. Según Hegel este origen se encuentra en la *libertad que tiene la voluntad de elegir*, sea lo universal en y para sí, el bien, sea rechazar este universal reemplazándolo por su subjetividad: el mal. El mal no es entonces más que la otra cara del bien, su Otro inmediato. El problema del mal, piensa Hegel, es enteramente especulativo, porque es *lo Otro* del bien. El bien *es*, sin duda, pero no es algo solo *en sí*, pues existe por su negación determinada de su otro: el mal. El mal *es*, sin duda, pero no es algo solo *en sí*, pues su existencia se debe a la negación determinada de su Otro: el bien. Y uno y otra se encuentran en constante contradicción en la unidad superior que es la moralidad. El mal no es entonces un cuerpo extraño, un visitante sombrío que viene a enturbiar la vida de suyo buena. Su origen es el mismo que el del bien y se encuentra "en el misterio especulativo de la libertad". [319] Porque es libre, la conciencia moral puede elegir el bien o el mal. El mal no es más que la opción negativa que acompaña inevitablemente el lado positivo, y el ejemplo que Hegel introduce es ilustrativo: si se coloca a Dios en la creación del mundo como lo absolutamente positivo, ¿cómo reconocer lo negativo de la creación?[320] ¿Qué clase de Dios absoluto sería aquel que careciera del mal? (que, admitámoslo, constituye una gran parte de nuestro mundo). Para el entendimiento el mal representa un problema insoluble, que se puede negar (Leibniz) o se puede ocultar, pero nunca responder. La propuesta de Hegel consiste en hacer del mal moral parte de la libertad, incluso si es una parte negativa. En su filosofía no hay pues preeminencia del bien sobre el mal, ni la inversa: no es, primero, la buena voluntad y, luego, por un mecanismo incomprensible, la transgresión, ni tampoco es insociable y luego, por el deber, se socializa. El ser humano no es ni bueno, ni malo: es libre y por ello puede ser uno u otro: "solo el hombre es bueno precisamente en la medida en que puede ser malo".[321]

[317] *Ibid.*, § 138 agregado. (W 7, p. 260).
[318] *Ibid.*, § 139. (W 7, p. 261).
[319] *Idem.*
[320] *Ibid.*, § 139 agregado. (W 7, p. 264).
[321] *Ibid.*, § 139 agregado. (W 7, p. 263).

La decisión que el agente toma proviene de su autonomía y le permite inclinarse por el bien o por el mal, e incorporar alguno de estos a su subjetividad: la voluntad puede elegir el *concepto* de voluntad e integrarse a la eticidad, o convertir su contenido *particular* en principio de su acción y realizarlo. En ambos casos, el agente crea esa división entre lo bueno y lo malo. Todo comienza por la acción de una conciencia moral que quiere ser *certeza absoluta de sí*. Ella resiente, por tanto, una doble amenaza proveniente de su momento como voluntad natural y de su momento como voluntad universal. De ahí que pueda llegar al mal por dos caminos. Primero, porque quiere distanciarse de su forma natural, de su contenido empírico y entonces comenzará a discriminar entre sus diversos impulsos, emociones y motivaciones: unos serán buenos y otros malos. En sí mismos esos impulsos no son ni buenos ni malos y no hay nada intrínseco a ellos que los discrimine, pero esta vez son tomados por la voluntad subjetiva como contingentes y algunos son designados como negativos. Es la voluntad subjetiva libre la que de este modo designa lo que considera malo, pues estima que su naturaleza no es una ayuda, sino un obstáculo a su libertad y en consecuencia desecha como "malos" algunos de sus componentes. En segundo lugar, esta certeza de sí llevada al extremo tampoco admite lo universal en y para sí pues piensa que lo verdadero no es lo objetivo, sino aquello que ella sabe mediante su singularidad. Elige por ende en función de esta subjetividad libre y abre la posibilidad de elegir mal. El mal existe pues como posibilidad permanente de elección de la libertad debido a que, en su acción efectiva, la buena voluntad debe pasar por su contrario para determinarse: "El hombre es por consiguiente malo, tanto *en sí* o *por naturaleza*, como por su *reflexión sobre sí*, pero ni la naturaleza como tal… ni la reflexión que *vuelve sobre sí* son, por sí, lo malo".[322]

De esta concepción se derivan algunas consecuencias importantes. Primero, para Hegel, la agencia moral descansa en esta existencia necesaria del mal y no en una supuesta "buena voluntad", ni en una "mala naturaleza". Como posibilidad permanente, el mal ya no puede ser visto a la manera de Kant como una subversión contra la razón: el mal debe ser pensado como perteneciente a *la reflexión de la razón*; el mal es *el mal de la subjetividad*.[323] Por lo mismo, la noción de "bien moral" pierde así su carácter sustancial propio, su "existencia en sí que le permitiría servir de

[322] *Ibid.*, § 139 observación. (W 7, pp. 261-262).
[323] Quelquejeu, Bernard; *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Éditions du Seuil, París, 1972, p. 281.

canon, de medida intrínseca del bien y del mal".[324] El hombre no es *en sí* ni bueno ni malo, pero se hace a sí mismo uno u otro en la acción de elegir, y previo a esta elección no hay nada: "está en la naturaleza del mal que el hombre pueda quererlo, pero no está en su necesidad quererlo".[325] En la filosofía de Hegel, el hombre finito, devenido completamente autónomo, se hace también responsable de toda su realidad, porque no hay nada en él que preexista a su propia decisión: "El sujeto individual es por lo tanto, responsable de su mal".[326]

La moralidad es una buena muestra de la finitud del hombre. Lo positivo y lo negativo son inseparables en él, porque "finitud" quiere decir justamente "unidad de los contrarios", "diferenciación en sí mismo". Puesto que es un ser finito, tiene que buscar (y en ello puede fracasar) su unidad con lo infinito. La subjetividad moral es finita en el sentido en que dentro de ella existe una diferencia, una escisión, una incapacidad de incompletitud aislada y es en esta brecha donde se desliza el mal. Ser malo es no aceptar como válida la trama de valores de la eticidad, la vida real con otros, manteniendo antagónica la bandera de la propia convicción. Para dejar de ser malo, el sujeto no debe buscar convertirse en una "buena naturaleza", porque no hay ninguna verdad en el subjetivismo como tal. Cuando el sujeto rechaza un mundo devenido malo, lo que lo hace moral no es su subjetividad, sino su rechazo. Como se ha visto, no hay nada en la esencia misma de la conciencia moral que le impediría hacer el mal.[327] Para ser agente moral, se dejará de hablar de "convicción moral", se dejará de ser "conciencia juzgante" para hacerse activa, para obrar, para formar una comunidad, pues sin esta participación en la eticidad no hay definición verdadera del bien y del mal.

Esta es a nuestro juicio la tesis más importante de Hegel en torno a la acción de la voluntad libre. Esta surge del proceso por el cual el ser humano se ha hecho autónomo y por ello es un logro reciente. En la modernidad, la voluntad subjetiva quiere desplazar a la voluntad divina y a la tradición como guías morales. Esto la honra, pero le impone obligaciones nuevas. Según Hegel, por el hecho de que ella actúa en un contexto universal, en la eticidad, los problemas que esto plantea no pueden

---

[324] Fleischmann, Eugene; *La philosophie politique de Hegel*, Éditions Gallimard, París, 1992, p. 157.
[325] Hegel, *Principios de la Filosofía del derecho*..., *op. cit* (W 7, p. 261).
[326] *Ibid.*, § 139 observación. (W 7, p. 262).
[327] Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*..., *op. cit*. p. 157.

ser resueltos con los medios de que dispone la conciencia moral: la acción lograda no es necesariamente idéntica a lo que el agente se había propuesto; además, la intención del sujeto no coincide obligatoriamente con lo que los otros aprueban como bien; en tercer lugar, lo que la voluntad subjetiva considera como el bien es las más de las veces diferente del verdadero bien; finalmente, el punto extremo es que la conciencia moral, como certeza de sí misma "consiste precisamente en estar siempre a punto de convertirse en el *mal*".[328] Para Hegel, es esta certeza de sí, verdadera, pero llevada al paroxismo, lo que hace que los logros de la subjetividad moderna se conviertan en los desastres del subjetivismo. La sección de la moralidad se cierra entonces examinando algunos de estos desastres: la hipocresía, el probabilismo, la buena intención, la ética de la convicción y la ironía. Lo mismo que la esfera del derecho abstracto se cerraba con un borde infranqueable para este, que era la injusticia, el dominio de la moralidad se cierra con un borde que, en términos de la conciencia moral es insuperable: el mal. Los problemas que la acción de la voluntad autónoma ha planteado exigen la introducción de la vida en sociedad, de la eticidad, pues solo ahí tiene solución el problema del bien: en la totalidad de reglas, valores e instituciones en las que el hombre forma su universo de cultura y de civilización. Los hombres tienen derecho al bien y lo abrazan, pero este bien solo es real en el dominio de la razón vuelta efectividad: en una comunidad organizada. La eticidad es lógicamente necesaria porque el ser humano es universal y real, y debe encontrarse en ambos dominios: como pensamiento y como acción. Solo así, el Bien deja de ser una quimera inalcanzable.

Bibliografía

— Hegel, G.W.F. (1999). *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, trad. J.L. Vermal. Barcelona: Edhasa.

— Hegel, G.W.F. (2000). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. R. Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial.

Las referencias en alemán provienen de la siguiente edición

— Hegel, G.W.F. (1970). *Grundlinien derl Philosophie des Rechts*,

[328] Hegel, *Principios de la Filosofía del derecho..., op. cit.* § 139 observación. (W 7, p. 261).

en *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, E. (ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

— Hegel, G.W.F. (1970). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, E. (ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Obras complementarias útiles

— Amengual Coll, Gabriel. (2001). *La moral como derecho, estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta.

— Baum, Manfred. (2004). "Common Welfare and Universal Will in Hegel's *Philosophy of right*", en Pippin, R. (ed.); *Hegel on ethics and politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

— Bourgeois, Bernard. (1969). *El pensamiento politico de Hegel*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

— Fleischmann, Eugene. (1992). *La philosophie politique de Hegel*. París: Éditions Gallimard.

— Franco, Paul. (1999). *Hegel's philosophy of freedom*. New Haven: Yale University Press.

— Hardimon, Michael O. (1994). *Hegel's social philosophy, the Project of reconciliation*. Cambridge: Cambridge University Press.

— Knowles, Dudley. (2001). "Hegel on the justification of punishment", en Williams, R. (ed.), *Beyond liberalism and communitarianism*. New York: State University of New York Press.

— Knowles, Dudley. (2002). *Hegel and the Philosophy of Right*. Londres: Routledge.

— Lécrivain, André. (2001). *Hegel et l'ethicité*. París: Librairie Philosophique Vrin.

— Losurdo, Domenico. (2004). *Hegel and the freedom of moderns*. Durham: Duke University Press.

— Neuhouser, Frederick. (2000). *Fondations of Hegel's social theory*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.

— Patten, Alan. (1999). *Hegel's Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

— Pérez Cortés, Sergio. (1989). *La Política del Concepto*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

— Quante, Michael. (2004). *Hegel's concept of action*. Cambridge: Cambridge University Press.

— Quelquejeu, Bernard. (1972). *La volonté dans la philosophie de Hegel*. París: Éditions du Seuil.

— Taylor, Charles. (1979). *Hegel and modern society*. Cambridge: Cambridge University Press.

— Tunick, Mark. (1992). *Hegel's political philosophy, interpreting the practice of legal punishment*. Princeton: Princeton University Press.

— Viellard-Baron, Jean Louis. (2006). *Hegel, penseur du politique*. París: Éditons du Felin.

— Weil, Eric. (1974). *Hegel et l'état*. París: Librairie Philosophique Vrin.

— Wood, Allen W. (1990). *Hegel's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

LA RACIONALIDAD NORMATIVA: IMPULSIONES HEGELIANAS

por

Jean-François Kervégan[329]

La hipótesis que deseo sostener es la siguiente: la filosofía hegeliana y, en particular, su doctrina del espíritu objetivo, ofrece un punto de apoyo pertinente para la filosofía contemporánea de la normatividad, es decir, para la filosofía del derecho, la filosofía moral, la filosofía social y política, así como para la filosofía de la acción. La principal razón de ello es que Hegel, con su concepto extensivo de eticidad (*Sittlichkeit*), se dotó de una potente herramienta capaz de reunir los diversos modos de la racionalidad práctica en una estructura unitaria fundamental sin que por ello la especificidad de dichos modos, a saber, el lazo específico que se establece en ellos entre normas y acciones, se viera afectada. Si es verdad que una cierta separación entre el derecho y la moral es una característica de la comprensión actual de la normatividad –esta posición se atribuye con frecuencia al positivismo jurídico– entonces la manera en la que Hegel concibe la racionalidad práctica, a saber, como un complejo de expectativas normativas subjetivas y de redes objetivas de normas institucionalizadas, podría ofrecer una perspectiva fructífera para rebasar, "superando" dicha separación. Sin embargo, esto no implica que haya que negar la diferenciación de sistemas normativos, lo cual es uno de los rasgos característicos de la modernidad. La teoría hegeliana del espíritu objetivo reconoce la especificidad de la normatividad moral y de la normatividad jurídica sin dejar de reconocer en ellas a los elementos "abstractos", no autónomos, de una estructura "ética" fundamental.

Sobre el derecho ("abstracto") y sobre los derechos

A primera vista, puede parecer extraño querer buscar la actualidad de Hegel en el ámbito del derecho ya que él mismo parece no tener en alta

329 Traducción a cargo de Zaida Olvera del artículo originalmente publicado en francés: Kervégan, Jean-François. "La rationalité normative : impulsions hégéliennes", *Raisons politiques*, vol. 61, no. 1, 2016, pp. 69-85. Agradecemos a Jean -François Kervégan su acuerdo para la publicación de la presente traducción.

estima al derecho y su "abstracción". Sin embargo, dos razones pueden justificar esa elección. En primer lugar, la actitud de Hegel con respecto a aquello que llama derecho abstracto (es decir, el derecho privado) se encuentra mucho más matizada de lo que con frecuencia se cree: a pesar del hecho de que la palabra "abstracto" tiene generalmente en él una connotación más bien negativa, la "abstracción" de las determinaciones jurídicas juega un papel positivo en la construcción de conjunto de la doctrina del espíritu objetivo. La fecundidad del "formalismo" propio del derecho reside en que les garantiza, a normas y principios jurídicos, una universalidad bien real.[330] Podemos verificarlo con el ejemplo de la personalidad jurídica que constituye, según Hegel, la primera objetivación fundamental de la libertad,[331] la cual es la determinación fundamental del espíritu en tanto que este se opone a la naturaleza.

En consecuencia -esta es mi segunda razón- el derecho abstracto/privado juega un papel importante en la estructuración de la *Sittlichkeit* (eticidad) ya que constituye, de alguna manera, la infraestructura de aquello que Hegel llama la sociedad civil o la sociedad burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), confiriéndole a esta denominación antigua un significado novedoso. Aunque a causa de las tensiones que la afectan, esta sea el "sistema de la eticidad perdida en sus extremos"[332], la sociedad civil es susceptible, gracias a la "necesidad inconsciente" del mercado, de regulación política de tensiones sociales (es aquello que Hegel llama, con un vocabulario anticuado, la "policía"), y *last but not least*, gracias al marco jurídico del actuar social, de una cierta revalorización ética que debe, de hecho, ser conquistada con muchos esfuerzos en contra del potencial de incivilidad conflictivo que oculta una sociedad civil que contiene en ella "el residuo del estado de naturaleza".[333]

Hegel observa que en aquello que él llama el sistema de las necesidades,

---

[330] Para ese punto ver Jean-François Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, Vrin, Paris, 2008, p. 59-66.

[331] "Pero en realidad, sin embargo, el derecho y todas sus determinaciones se fundan únicamente en la personalidad libre, es decir, en una autodeterminación que es más bien lo contrario de la determinación natural." Georg W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 502, Werke 10, Suhrkamp, Fráncfort a.M., 1970, p. 311 [*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, trad. Valls Plana Ramón, Alianza, Madrid, 2005, p. 533].

[332] Georg W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [*RPh*], § 184, Werke 7, Fráncfort a.M., Suhrkamp, 1970, p. 184 [*Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho* [*FD*]. trad. Eduardo Vásquez, Biblioteca Nueva, 2000, p. 252].

[333] Georg W. F. Hegel, *RPh*, § 200, Werke 7, p. 354 [*FD*, p. 264].

a saber, el sistema de producción y de intercambios regulado por el mercado "el derecho se vuelve exteriormente necesario en tanto que protección de la particularidad", como una especie de cortafuegos en contra de los descarríos de la competencia económica; así "incluso si procede del concepto, no viene a la existencia sino porque él es útil a las necesidades".[334] Este acercamiento de alguna manera "materialista" del derecho conduce a la conclusión siguiente en lo que respecta a la relación entre derecho y mercado:

> Es solamente después de que los hombres se inventaron múltiples necesidades, y después de que la adquisición de (esas necesidades) se enmarañó con la satisfacción, que las leyes pueden ser creadas.[335]

La capacidad que tiene el derecho abstracto privado de ser "algo *universalmente reconocido, sabido y querido*"[336] es así una condición ciertamente insuficiente, pero necesaria, de la eticidad moderna; constituye la base objetiva de los derechos del hombre, entendidos estos como derechos del individuo *social* (que Hegel llama, recordando a Rousseau y a Kant, individuo burgués). A partir de esto, la teoría hegeliana de la sociedad civil jurídicamente "constituida"[337] puede ser descrita como una teoría crítica (o dialéctica) de aquello que se llamará más tarde el *Estado de derecho*.

De esta manera, podemos avanzar la hipótesis siguiente: para Hegel, el "Estado de derecho" no es todavía un Estado en sentido pleno (político) del término, sino más bien una sociedad civil estructurada jurídicamente; para él, como más tarde para Marx, los derechos del hombre son los derechos burgueses, más que derechos del *ciudadano*, como lo indica la observación del parágrafo 190 de los *Principios*.[338] Lo que le hace falta a ese Estado "externo"[339] que es la sociedad civil para ser un verdadero Estado es la dimensión propiamente política de la "*reunión* en cuanto tal"[340]

[334] Georg W. F. Hegel, *RPh*, § 209 *Zusatz*, Werke 7, p. 361 [*FD*, p. 270].
[335] *Ibíd.*
[336] Georg W. F. Hegel, *RPh*, § 209 Zusatz, Werke 7, p. 360 [*FD*, p. 270].
[337] Ver Georg, W. F. Hegel *RPh*, § 157, Werke 7, p. 306 [*FD*, p. 231], en donde trata de la "constitución jurídica" (*Rechtsverfassung*) de la sociedad civil.
[338] "En el derecho, el objeto es la persona; en el punto de vista moral, es el sujeto; en la familia, el miembro de la familia; en la sociedad civil en general, es el ciudadano (Bürger) (como bourgeois)." Georg W. F. Hegel, *RPh*, § 190, Werke 7, p. 348 [*FD*, p. 258].
[339] Georg W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, § 523, Werke 10, p. 321 [*Enciclopedia*, p. 542].
[340] Georg W. F. Hegel, *RPh*, § 258, Werke 7, p. 399 [*FD*, pp. 302-303].

del vivir en comunidad, lo cual hace del Estado (político) "la efectividad de la idea ética"[341] gracias a una combinación de elementos subjetivos y objetivos.

Se comprende ahora que la concepción hegeliana de lo político no tiene que ver con la idea común y corriente de un aparato burocrático que domina (o aplasta) a la sociedad; pero el Estado hegeliano tampoco tiene que ver con una comunidad comprendida de manera solamente jurídica, pues no sabría subsistir sin ser alimentada por el *ethos* subjetivo de los ciudadanos, por aquello que Hegel llama su "disposición de espíritu política".[342] Hay que reconocer, por un lado, el rol positivo que juega el derecho en la constitución de la eticidad; pero, por el otro lado, hay que reconocer la imposibilidad de una total juridificación del lazo político.

Ciertamente, la contribución de Hegel a la comprensión del derecho "abstracto" y a su actualización social no tuvo gran eco. Contrariamente a Kant, a quien se considera, junto con Locke (con buenas razones, sin duda), como el precursor de la temática del Estado de derecho, y cuyos esfuerzos por distinguir la normatividad jurídica y la normatividad moral (en el vocabulario de Kant: ética) suscitan hoy día mucho interés,[343] sigue pesando sobre Hegel la sospecha de ser un partidario del Estado de fuerza (*Machtstaat*) y un adversario de la sociedad de derecho. Que esa sospecha sea injustificada no cambia en nada el asunto. Salvo contadas excepciones, entre las que hay que mencionar a Jeremy Waldron,[344] Hegel es raramente evocado, y todavía menos discutido, en las investigaciones actuales en filosofía del derecho. Si tomamos las dos obras más influyentes del siglo XX en ese terreno, la *Teoría pura del derecho* de Kelsen y *El concepto de derecho* de Herbert Hart, Hegel es mencionado una sola vez en el primero y ni una sola vez en el segundo. En el *Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Hegel es mencionado seis veces, es decir, mucho menos que

[341] *Ibid.*, p. 398 [*FD*, p. 303].
[342] *Ibid.*, pp. 413-414 [*FD*, pp. 314-315].
[343] Ver Otfried Höffe. *Kant. Metaphysiche Anfangsgründe der Rechtslehre*, Akademie Verlag, Berlin, 1999; Wolfgang Kersting. *Kant über Recht*, Mentis, Paderborn, 2004; Christine Korsgaard. *The sources of normativity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; Onora O'Neill. *Constructions of Reason*, Cambridge University Press,1989, y Onora O'Neill. *Acting on Principle*, ed. Cambridge University Press, 2013; Mark Timmons, (dir.). *Kants Metaphysics of Morals*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
344 Ver Jeremy Waldron. *The Right to private Property*, Oxford University Press, Oxford. 1998. En su discusión del concepto de propiedad privada, Waldron toma extensamente en consideración los argumentos hegelianos *pro et contra*.

Ronald Dworkin o Herbert Hart, y claramente menos que otros clásicos como Aristóteles, Bentham, Hobbes, Hume, Kant o Platón.

Este fenómeno es en alguna medida explicable. La filosofía contemporánea del derecho es, en gran parte, de origen anglosajón, y la tradición filosófica de la que ella se reclama heredera es, en general, más bien la del empirismo y la del utilitarismo, y no tanto la del idealismo alemán. Desde una perspectiva tal, Hegel parece sospechoso, si no es que es simplemente ignorado. Sin embargo, estoy convencido de que la filosofía del derecho puede sacar un provecho nada despreciable de la problemática hegeliana. No se trata, evidentemente, de retomar de manera idéntica la conceptualidad y las soluciones hegelianas, pues ciertas presuposiciones de la lógica-metafísica de Hegel se han vuelto incomprensibles en la época del "pensamiento postmetafísico".[345] No tengo la intención de justificar la fecundidad de las lecturas postmetafísicas de Hegel que ya he intentado en otro lugar.[346] Considero, no obstante, que tener en cuenta los análisis hegelianos puede resultar fructífero para la filosofía del derecho y, hablando de manera más general, para la filosofía normativa. En relación a los derechos subjetivos, por ejemplo, ese es el caso.

Si yo hubiese tenido que traducir los *Principios de la filosofía del derecho* no al francés sino al inglés, muy probablemente hubiese traducido la palabra compuesta *Rechtsphilosophie* por *philosophy of law* y no por *philosophy of right*, como es el caso en las dos principales traducciones inglesas (la de Knox, revisada por Houlgate, y la de Nisbet-Wood). En efecto, de manera insistente, Hegel se esfuerza por rechazar una comprensión "subjetiva" del derecho que pudiese favorecer una interpretación moral, incluso moralizante, del derecho, contra la cual quiere ponerse en guardia (como Kant y Fichte). En el § 29 de los *Principios*, el derecho es definido como sigue:

> Que un existente en general sea el existente de la voluntad *libre*, ese es el *derecho*. - De esta manera, el derecho es, de manera general, la libertad en tanto que idea.[347]

---

[345] Ver Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, Fráncfort a.M., Suhrkamp, 2012 [*Pensamiento postmetafísico*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Ed. Taurus, Madrid, 1990].

[346] Ver Jean-François Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, op. cit., pp. 7-15; "Vers une pensée non métaphysique de l'action", en Jean-François Kervégan et Bernard Mabille (dir.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique ?*, Paris, CNRS Éditions, 2012, pp. 283-309.

[347] Georg W. F. Hegel, *RPh*, § 29, Werke 7, p. 80 [*FD*, p. 108].

A primera vista esta definición va en el sentido de una interpretación "subjetiva", por la referencia que hace a la "voluntad libre". Sin embargo, la continuación de este mismo parágrafo nos aleja de esta interpretación pues se indica que la voluntad que constituye "la base substancial" del derecho no es la "voluntad del individuo singular", sino la "voluntad siendo en sí y para sí", la "voluntad racional".[348] Así, el concepto de voluntad sobre el cual reposa el sistema objetivo del derecho no es el de una voluntad subjetiva, sino el de una "libre voluntad substancial", o incluso de una "voluntad objetiva".[349] De este concepto de derecho como voluntad objetiva resulta la tesis de la inseparabilidad de derechos subjetivos y del derecho objetivo: la actualización de la capacidad jurídica de cada persona y, por tanto, de su libertad jurídica, pasa por las normas jurídicas universalmente obligatorias.

De este examen de los dos significados, subjetivo (*right*) y objetivo (*law*), de la palabra derecho resulta que la correlatividad de los derechos subjetivos y de las obligaciones instituidas por las normas del derecho objetivo no debe ser comprendida como *reciprocidad,* sino como *identidad*: "*obligación* y *derecho* vienen a confundirse".[350] Sin embargo, una identidad del derecho subjetivo y de la obligación no puede ser establecida directamente en el terreno del derecho abstracto/privado, sino solamente cuando se adopta un punto de vista supra-jurídico, aquel de la eticidad. Es solamente entonces que se revela que el hombre "tiene derechos en la medida en que tiene obligaciones, y obligaciones en la medida en que tiene derechos".[351]

En el derecho privado mismo hay un primado de la obligación, por tanto, de la norma objetiva, sobre el derecho (subjetivo). A primera vista esta tesis parecería paradójica a ojos de la teoría común que confiere a los derechos subjetivos un carácter original y fundador. Pero Hegel considera que la estructura misma del derecho abstracto/privado implica una prioridad lógica de la *obligación*, y no del derecho en el sentido de *right*. La explicación de este fenómeno es la siguiente: Desde el punto de vista de una *descripción* de la manera en la que las relaciones de derecho aparecen a los intereses, "el derecho" significa, antes que nada, una serie de obli-

[348] *Ibid.*, p. 80-81 [*FD*, p. 108].

[349] Georg W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, § 486, Werke 10, p. 304 [*Enciclopedia*, pp. 523-524].

[350] Georg W. F. Hegel, *RPh*, § 155, Werke 7, p. 304 [*FD*, p. 230].

[351] *Ibid.*

gaciones y de restricciones a las que el derecho subjetivo de las personas está subordinado. De ahí la representación según la cual los derechos y las obligaciones se situarían, de alguna manera, frente a frente:

> En el campo del fenómeno, derecho y deber son, antes que nada, *correlatos*, de manera tal que, a un derecho de mi lado, le corresponde un deber de alguien más.[352]

Para decirlo de otra manera: la relación del derecho (privado), en su configuración de base, corresponde a eso que desde Hohfeld se describe con la ayuda del término *claim-right*.[353] Sin embargo, para Hegel esto no vale más que desde el punto de vista de una fenomenología de la conciencia jurídica. Por otro lado, hay que notar que la expulsión (o al menos la relativización) del modelo de la reciprocidad encuentra una confirmación en la teoría contemporánea de sistemas. Niklas Luhmann, por ejemplo, explica que la promoción moderna de los derechos subjetivos corresponde a un vaciamiento del modelo simétrico tradicional de la reciprocidad, proveniente del derecho romano, por un modelo *asimétrico* de la complementariedad.[354] Sin embargo hay que notar que Hegel no se refiere, como Luhmann, a la complementariedad, sino a la *identidad*, ya que no trata el problema de los derechos y obligaciones en el terreno exclusivo de la racionalidad jurídica ("abstracta"), sino en el terreno de la racionalidad "supra-jurídica" de la eticidad.

Si nos situamos en este terreno es necesario -siguiendo la sugerencia de Hegel- dar cuenta del hecho de que *una sola y misma* situación jurídica debe ser descrita simultáneamente en términos de obligación y de derechos subjetivos. No se trata, entonces, de reciprocidad ni de complementariedad, sino de una identidad verdadera del derecho subjetivo y de la obligación. Aquello mismo que me aparece como una obligación es, objetivamente hablando, mi "derecho", al menos si se entiende por esto no solamente eso para lo cual estoy habilitado o eso que estoy en posibi-

---

[352] Georg W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, § 486, Werke 10, p. 304 [*Enciclopedia*, p. 524]. La misma palabra *Pflicht* se traduce por "deber" en la *Enciclopedia* y por "obligación" en los *Principios de la filosofía del derecho*. [N.T. El autor se refiere a su propia traducción.]

[353] Ver Wesley N. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning* (1913-1917), New Haven, Yale University Press, 1964, pp. 36-38.

[354] Niklas Luhmann. *Ausdifferenzierung des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt a. M, 1981, pp. 364-365. Ver también Niklas Luhmann. *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp, Fráncfort a. M, 1991, p. 483, y sobre todo, Niklas Luhmann. "Subjektive Rechte: zum Umbau des Rechtsbewusstseins für die moderne Gesellschaft", en *Gesellschaftsstruktur und Semantik, t. 2*, Suhrkamp, Fráncfort a. M, 1993, pp. 45-104.

lidad de reivindicar de la parte de otro sino de forma general eso que me concierne, "mi parte", incluidos los cargos, incluso la pena. Por ejemplo, cuando soy propietario de una cosa no poseo solamente un derecho subjetivo de *usus et abusus*, sino también una obligación de confirmar esta propiedad jurídica formal por el *uso* efectivo de la cosa. Más aún: se sigue de esta concepción extendida del derecho subjetivo como situación jurídica que le acaece a una persona, concepción que concuerda, por otro lado, con el concepto romano de *jus*, que incluso la pena infringida a un criminal es "*su* derecho".[355] La pena es aquello que le corresponde a un criminal y es entonces su "derecho subjetivo" en la medida en la cual ella confirma la autonomía del sujeto de derecho, su responsabilidad con respecto a sus actos, y restablece incluso su propia dignidad "reconciliándolo" con su propia personalidad libre, así como con el orden objetivo del derecho. Se reconoce la controvertida consecuencia que Hegel ha sacado de esto: la justificación de la pena de muerte. Como sea, hay que retener de esta aproximación original del derecho subjetivo, que este no es solamente libertad de... o un derecho a..., sino un complejo de determinaciones positivas y negativas, de derechos y de obligaciones.

Sin embargo, examinada con más detalle, la congruencia del derecho subjetivo y de la obligación no tiene más que un significado idéntico en las diferentes esferas del espíritu objetivo. En los dos primeros, y en particular en el derecho abstracto/privado, reina "la apariencia de la distinción entre derechos y obligaciones".[356] Hegel comparte, entonces, aunque solamente desde un punto de vista descriptivo al interior de los límites de la normatividad del derecho privado, la opinión común según la cual a mi derecho subjetivo de propiedad de alguna cosa le corresponde la obligación, por parte de alguien más, de respetar su intangibilidad. Pero el asunto no se queda ahí. "Según el concepto", en efecto, "mi derecho" contiene *para mí mismo* una obligación: es necesario, en el comercio jurídico con otro, estar a la altura de las condiciones que son aquellas de la personalidad en general - una posición, en el fondo, muy "lockeana". También en la esfera de la moralidad puede existir una discordancia entre el derecho que la subjetividad reivindica (su "propósito" o su "intención", dice Hegel) y la norma objetiva del Bien a la cual debe ser sometido la acción en general. Por el contrario, en la esfera ética, "los dos momentos [derecho y obligación] han llegado a su verdad, a su unidad absoluta",

[355] Georg W. F. Hegel, *RPh*, § 100, Werke 7, p. 190 [*FD*, p. 171].
[356] Georg W. F. Hegel, *Enzykl*, § 486, Werke 10, p. 304 [*Enciclopedia*, p. 524].

incluso si subsiste entre ellos la "apariencia de la distinción".[357]

Es por ello que los sujetos éticos (los "ciudadanos", *Bürger*, que son también los *burgueses*) poseen, indisociablemente, derechos *y* obligaciones: cumpliendo los deberes que corresponden a su situación jurídica y social, ellos confieren validez objetiva a sus reivindicaciones, deviniendo así, *derechos*.

La tesis central de Hegel, a saber, "la identidad absoluta del deber y el derecho"[358] no significa, no obstante, que las obligaciones y los derechos inherentes a una cierta situación jurídica son idénticos en cuanto a su contenido, si bien su correlatividad funcional, por así decir, procede de una sola y misma relación de derecho. Tomemos un ejemplo: En el seno de la familia el niño tiene deberes (obedecer a sus padres) y derechos (recibir una educación). Sus derechos y deberes no tienen el mismo contenido, sin embargo, son congruentes. Lo mismo pasa con el ciudadano: La obligación de pagar impuestos corresponde al derecho a recibir ciertas prestaciones. A decir verdad, es sobre todo "en el ámbito del derecho privado y de la moral"[359] que reina el formalismo igualitario. Formalmente, toda persona jurídica, todo sujeto moral, tiene derechos y obligaciones que están correlacionados a obligaciones y a derechos de otra persona. Por su parte, las relaciones éticas provocan su diferenciación institucional. Los derechos y obligaciones del miembro de la célula familiar, del "burgués" y del ciudadano no son idénticos; pero, en todo caso, la posición institucional de cada uno define los derechos y obligaciones correspondientes. Y es importante, Hegel subraya, que toda situación jurídica, incluyendo la del ciudadano, no implique solamente obligaciones sino también derechos:

> En el cumplimiento de su deber el individuo tiene que encontrar de algún modo a la vez su propio interés, su satisfacción o su provecho, y por su relación en el Estado le sobreviene un derecho por el cual la cosa universal llega a ser su propia cosa particular. El interés particular no debe, verdaderamente, ser puesto de lado o ser completamente reprimido, sino ser puesto en consonancia con lo universal, mediante lo cual él mismo y lo universal son conservados.[360]

---

[357] *Ibid.*, pp. 304-305 [*Enciclopedia*, p. 524].
[358] Georg W. F. Hegel, *RPh*, § 261, Werke 7, p. 408 [*FD*, p. 310].
[359] *Ibid.*
[360] *Ibid.*, p. 409 [*FD*, pp. 310-311].

Tenemos así el derecho de considerar a Hegel como un precursor de la doctrina de los derechos públicos subjetivos que desarrollará el jurista Georg Jellinek.

Resumo: La *reciprocidad* fenoménica de derechos y obligaciones (a la obligación A corresponde el derecho de B), enmascara, en realidad, una *correlatividad* conceptual (el derecho subjetivo de A está relacionado a las obligaciones de A), que puede, ella misma, ser interpretada como una *identidad* fundamental. Esta identidad del derecho y de la obligación se manifiesta plenamente solo cuando el formalismo de las relaciones jurídicas y morales es superado por las relaciones, orientadas normativamente, entre sujetos sociales e instituciones socio-políticas. Sin embargo, esta congruencia presupone, ella misma, la libertad moderna del sujeto de derecho, sin la cual no puede haber ni obligaciones ni derechos: La "libertad personal del hombre" es el "principio único de obligación y del derecho",[361] de ahí la convicción moderna que Hegel adopta: "quien no tiene derechos no tiene obligaciones, y viceversa".[362] Pero Hegel dota esta convicción de una base que no es trivial: solo un acercamiento ético e institucional es capaz de concebir la congruencia de los *rights* y de los *duties*, como una consecuencia *de una y la misma* relación; una visión iusnaturalista del derecho, incluyendo a los "derechos subjetivos", no es capaz de esto.

A mi entender, este acercamiento puede constituir un enriquecimiento fructífero de la teoría contemporánea de los derechos que se basa generalmente en el modelo de la reciprocidad simple.

Normatividad jurídica y normatividad moral. De Kant a Hegel y más allá

La cuestión de la relación entre normas jurídicas y normas éticas es, hoy por hoy, debatida, como ya lo era en tiempos de Hegel. Y aquí también me parece que la postura de Hegel es digna de atención. En la filosofía contemporánea las respuestas relativas a esta cuestión se orientan hacia dos direcciones opuestas. Por un lado, se pretende que las normas jurídicas necesitan de una justificación moral (directa o indirecta) ya que los principios últimos a los que estas normas están subordinados son de naturaleza moral. Lon Fuller, Joel Feinberg, Ronal Dworkin y Jürgen

[361] *Ibid.*, p. 408 [*FD*, p. 310].
[362] Georg W. F. Hegel, *Enzykl*, § 486, Werke 10, p. 305 [*Enciclopedia*, p. 525].

Habermas (al menos en sus lecturas Tanner de 1986) pueden ser considerados como representantes de esta tesis de la subordinación, si la puedo llamar así.[363] A esta se oponen quienes defienden la tesis de la separación, adhiriéndose a tal o cual variante del positivismo jurídico. De acuerdo con estos últimos, la normatividad jurídica debe ser concebida independientemente de normas morales presumidamente universales: sería demasiado arriesgado, en la era del "politeísmo de valores". El derecho tendría que ser mantenido al margen de las controversias morales y debería disponer de principios que le fuesen propios. Existen, sin embargo, dos variantes de esta tesis de la separación. Mientras que el *hard positivism* profesado por Kelsen y por Joseph Raz (la literatura contemporánea utiliza también otras denominaciones: *exclusive positivism, incorporationism*, etc.) aboga por una estricta separación de ambas esferas jurídica y moral, el *soft positivism* (también llamado *inclusive* o *normative positivsm*) de Hart o de Jules Coleman, considera que existe una cierta superposición entre ambas.[364] De ello se sigue, en Hart, la teoría según la cual un cierto número de "truísmos" morales son inevitablemente presupuestos por todo sistema jurídico positivo; esto lleva a admitir, en el marco del positivismo *soft* que no es dogmático, la existencia de un "contenido mínimo de derecho natural".[365]

Tales cuestiones se encontraban también muy presentes en la filosofía clásica alemana. En el periodo postrevolucionario, en parte en reacción al moralismo reivindicado por la política jacobina francesa, Kant y Fichte, por ejemplo, insistieron en la necesidad de mantener una estricta distinción entre normatividad jurídica y ética: "La doctrina filosófica del derecho", escribe Fichte en 1796, "no es un capítulo de la moral", sino "una ciencia propia

[363] Ver Lon L. Fuller, *The Morality of Law*, New Haven, Yale University Press, 1964; Joel Feinberg, *Problems at the Roots of the Law*, Oxford, Oxford University Press, 2003; Ronald Dworkin, *Taking the Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1978 [*Los derechos en serio*, trad. Marta Guastavino. Ariel Derecho, Barcelona, 1989]; Jürgen Habermas, „Recht und Moral", en *Faktizität und Geltung*, Fráncfort a. M, Suhrkamp, 1992 ["Derecho y moral (*Tanner Lectures* 1986)", en *Facticidad y validez*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 2000, pp. 535-587].

[364] Todas estas denominaciones son utilizadas en las diversas contribuciones del volumen editado por Jules Coleman. *Hart's Postscript*, Oxford, Oxford University Press, 2001. Ver particularmente los textos de Joseph Raz, Jules L. Coleman, Brian Leiter, Stephen Perry y Jeremy Waldron. Ver también las contribuciones de Andrei Marmor ("Exclusive legal positivism") y de Kenneth E. Himma ("Inclusive legal positivism"), en Jules L. Coleman y Scott Shapiro (dir.), *Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 104 ss. y 125 ss.

[365] H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 193.

y autónoma".[366] Por su parte, Kant afirma en el primer apéndice de *La paz perpetua*, que "la verdadera vida política no puede dar ningún paso sin antes haberle rendido homenaje a la moral",[367] pero precisa en el segundo apéndice que se trata aquí de la moral "considerada como doctrina del derecho",[368] es decir, de la moral considerada como un género común respecto del cual el derecho y la moral son dos especies. Conviene notar que tanto en Kant como en Fichte la distinción estricta entre normatividad moral y normatividad jurídica reposa en una teoría "fuerte" y unitaria de la razón práctica. Salvo excepciones (por ejemplo, en J. Raz que es, a pesar de todo, representante del *hard positivism*), una justificación de tal naturaleza se echa en falta en la mayoría de los representantes actuales del positivismo jurídico. Es precisamente esto lo que vuelve a la posición contemporánea del *exclusive legal positivism* más frágil que aquella de Kant o de Fichte, pues la reafirmación según la cual "la validez jurídica se agota por referencia a las fuentes convencionales del derecho"[369] no vale salvo si se tiene la hipótesis de que esta convención social que es el derecho, comporta un mínimo de racionalidad.[370]

Ahora bien, una hipótesis tal presupone sin duda una teoría de la racionalidad instrumental y puede ser (con esto regreso a Hegel) una teoría del espíritu objetivo.

En Hegel, el problema de la relación entre normatividad jurídica y normatividad moral se plantea de manera distinta que en Kant o en Fichte. Hegel considera también que es necesario establecer una estricta distinción entre la moral y el derecho. Pero la justificación que da para esa postura es original. En Kant, la diferencia entre derecho y ética depende, como se sabe, de que las normas jurídicas definan las obligaciones exteriores mientras que las normas éticas definan "fines que son también deberes".[371] En consecuencia, la distinción entre derecho y ética no concierne al contenido de las normas sino "a la modalidad de la obligación".[372] Pero entonces se plantea un problema: ¿Cómo se puede afirmar *simultáneamente* la unidad

[366] Johann Gottlob Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, Werke 3, p. 10.
[367] Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, Werke VI, Darmstadt, 1983, p. 243.
[368] Kant. *Ibid*, p. 247.
[369] "Legal validity is exhausted by reference to the conventional sources of law". Andrei Marmor, "Exclusive legal positivism", en Jules L. Coleman y Scott Shapiro (dir.), *Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, op. cit., p. 104.
[370] Ciertamente, Kant ha explicado que incluso un pueblo de demonios habría tenido necesidad de leyes, aunque tendría que tratarse de demonios racionales...
[371] Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Werke IV, p. 511.
[372] Kant. *Ibid*., Werke IV, p. 326.

de la razón práctica y la estricta distinción de la normatividad jurídica y de la normatividad ética sin que se haga del derecho y de la ética dominios diferenciados materialmente (p.ej. por los contenidos de normas que contienen respectivamente)? Kant ve bien que una diferenciación material del derecho y de la ética es insatisfactoria: de hecho, el caso en donde los dos tipos de normas se trastocan son múltiples. Asimismo, renuncia a la antigua aunque débil distinción entre *forum externum* y *forum internum*. Encuentra, así, dificultades que resume, por ejemplo, en la fórmula siguiente:

> La legislación ética [...] es aquella que no *podría* ser exteriorizada: la legislación jurídica es aquella que puede ser *también* exteriorizada.[373]

De la misma manera, la idea según la cual el derecho prescribe leyes para las acciones y la ética para las máximas (proyectos subjetivos) de acciones[374] es insuficiente, lo mismo que la distinción entre el carácter más o menos "extenso" o "estricto" de los tipos de obligaciones.[375] Por último, el recurso de Kant a la *lex permissiva* para aprehender la especificidad de la legislación jurídica en relación a la ética[376] no es muy claro. Despierta incluso la sospecha de que toda la reconstrucción kantiana del derecho (al menos del derecho privado) tendría por sólo y único fin justificar la repartición existente de manera factual de lo "mío" y de lo "tuyo", como puede hacerlo creer la fórmula bien conocida de la *Doctrina del derecho*: "*Beati possidentes*!".[377]

En mi opinión estas dificultades tienen que ver con que Kant debió haber revisado la teoría de la racionalidad normativa expuesta en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica* para justificar la dignidad equivalente que le es reconocida tanto al derecho como a la ética en los textos ulteriores, en particular en la *Metafísica de las costumbres*.[378] En efecto, la concepción de la razón práctica que se encuentra expuesta en las dos primeras obras concuerda, ciertamente, con la presentación de la normatividad *jurídica* tal y como se expone en la *Doctrina del derecho*. Kant debió haber reestructurado ex-

---

373 *Ibid.*
374 *Ibid.*, Werke IV, p. 519.
375 *Ibid.*, Werke IV, p. 520.
376 *Ibid.*, Werke IV, p. 354.
377 *Ibid.*, Werke IV, pp. 360 y 367.
378 Desarrollé este argumento en los capítulos 2 y 3 de mi libro: Jean-François Kervégan. *La raison des normes. Essai sur Kant*, Vrin, Paris. 2015.

plícitamente esta concepción para justificar la elevación a la que procede en la *Metafísica de las costumbres* de la "simple legalidad" al nivel de la moralidad. Podemos mostrar, por cierto, que la distinción entre legalidad y moralidad recibe en esta última obra otro significado que aquel que había recibido en la segunda *Crítica*: a partir de ahora, la legalidad ya no constituye un tipo inferior, extramoral, de normatividad. En otras palabras, el reconocimiento de que existe también un imperativo categórico jurídico debió haber conducido a una revisión explícita de la teoría de la normatividad moral expuesta en la *Crítica de la razón práctica* que llevase hacia una teoría ampliada de la normatividad que funda de manera unificada la moral (la ética) y la doctrina del derecho, sin, por ello, descuidar la especificidad de cada una de ellas.

¿En qué reside, en Hegel, el parentesco y la diferencia de la normatividad jurídica y de la normatividad moral? La diferencia reside en que la norma moral (el "Bien") define y delimita la esfera de la libertad del *sujeto*,[379] mientras que las normas del derecho *strictu sensu* (el derecho abstracto/privado) organizan la esfera de la libertad de la *persona* y de sus acciones,[380] sin por ello, contrariamente a lo que pasa en Kant,[381] restringir esta libertad. No se trata de una distinción puramente verbal. El derecho constituye el marco normativo del comercio entre las personas, cuya libertad es incorpórea, a veces incluso reificada en bienes externos y en cosas, como lo muestra el ejemplo de la propiedad: la norma jurídica no tiene nada que ver, entonces, con la "subjetividad" y sus máximas y disposiciones de espíritu. Esta solo tiene que ver con la materialidad de actos susceptibles de recibir una calificación jurídica. Por su parte, las normas morales (que se resumen en la idea del Bien), definen el campo de acción legítima del sujeto, que es, por esta razón "*la serie de sus acciones*".[382] Aquí es evidentemente imposible neutralizar la subjetividad, como lo hace el derecho. Al contrario, en la esfera moral la subjetividad es "el terreno de la libertad". En esta medida, el "punto de vista moral" expresa el "derecho de la voluntad subjetiva" a "la autodeterminación" (a la autonomía).[383]

Hegel, precisamente, construye esta teoría ampliada cuando concibe la articulación del derecho y de la moral a partir de una teoría extensiva de

[379] Ver Georg W. F. Hegel, *RPh*, § 105, Werke 7, p. 203 [*FD*, p. 177].
[380] *Ibid.*, § 35, Werke 7, p. 93 [*FD*, pp. 118-119].
[381] *Ibid.*, § 29, Werke 7, pp. 80-81 [*FD*, 108].
[382] *Ibid.*, § 124, Werke 7, p. 233 [*FD*, p. 192].
[383] *Ibid.*, § 106-107, Werke 7, p. 204-205 [*FD*, pp. 177-178].

la racionalidad ética. (Abro aquí un paréntesis terminológico: a partir de ahora "ética" y "eticidad" deben ser comprendidos en sentido puramente hegeliano y no en el sentido de Kant. En efecto, para Kant la palabra *Sittlichkeit* tiene más o menos el mismo sentido que la palabra *Moralität* en Hegel. En este último, los conceptos de moralidad y de eticidad están estrictamente diferenciados y jerarquizados. La eticidad en el sentido en el que la entiende Hegel no tiene, según él, ningún equivalente en Kant, y declara que los principios de la filosofía práctica kantiana "hacen imposible el punto de vista de la eticidad, y van hasta el extremo de aniquilarla expresamente".[384] Sin embargo, se podría sostener que la teoría hegeliana de la *Sittlichkeit* juega un papel análogo a aquel de la metafísica kantiana de las costumbres en tanto que "sistema de principios" de la razón práctica[385] ya que ella abarca toda la extensión del espectro de la normatividad, incluido el territorio de las normas jurídicas y aquel de las normas morales que se encuentran así "realizadas". Fin del paréntesis).

Pese a esta diferencia (la que hay entre la persona y el sujeto), existe un cierto paralelismo en el *desarrollo* del derecho y de la moralidad, tal y como Hegel los reconstruye. El desarrollo del derecho abstracto tal y como lo describe Hegel conlleva a la introducción de la subjetividad en la esfera jurídica entendida en primer lugar de manera puramente objetiva, y ello bajo la figura de la subjetividad del criminal que, de una cierta forma, debe ser reconciliado con ella misma gracias a la pena sufrida. "El *querer* del individuo", escribe Hegel, "reside en la *acción* del individuo". Que la pena sea considerada como lo que contiene *su* propio *derecho* es la manera "en que el delincuente será *honrado* como racional".[386] Dejemos de lado lo que esta justificación de la pena contiene de moralmente chocante, desde el punto de vista actual, para concentrarnos en su significado estructural. La pena conduce al criminal a reconquistar su subjetividad mientras que su acto, expresión material de la negación del derecho, había aniquilado esta subjetividad o la condenaba a una situación de alienación. La lógica del derecho abstracto conduce, entonces, ella misma, a la emergencia de la subjetividad en el seno del espíritu objetivo. Por su parte, la moralidad es el terreno de un proceso de objetivación que exige del sujeto el reconocimiento de "la objetividad que es en y para sí" de las normas morales y su sometimiento a ellas. La intersección de esos dos procesos -la "subjetivación" del derecho abstracto y la "objetivación"

[384] *Ibid.*, § 33, Werke 7, p. 88 [*FD*, p. 113].
[385] Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Werke IV, p. 319.
[386] Georg W. F. Hegel, *RPh*, § 100, Werke 7, p. 191 [*FD*, p. 171].

de la moralidad abstracta- es precisamente la *Sittlichkeit*, que se manifiesta, así, como la piedra de toque de la teoría hegeliana de la normatividad.

En consecuencia, entre normatividad jurídica y normatividad ética, no hay subordinación, sino más bien estricta paridad. Siendo tanto una como la otra "grados de desarrollos de la idea de la libertad", ellas poseen su "derecho peculiar"[387] y "el reino de la libertad realizada",[388] a saber, la *Sittlichkeit*, necesita de esas dos modalidades incompletas de la estructuración normativa del actuar social para que no quede como una exigencia vacía. La *abstracción* del tipo de realización de la libertad que el derecho y la moral garantizan respectivamente es común a ambos, al menos mientras son concebidos como formas separadas, incluso potencialmente opuestas, de normatividad. En el fondo, la abstracción reside en que ni las normas morales ni las normas jurídicas contienen en ellas mismas su principio de efectividad. La realización del derecho, según Hegel, no es una cuestión jurídica, sino una cuestión social: es solamente en el seno de una sociedad civil viva y gracias al comercio social que el derecho recibe su "potencia de efectividad"[389] y se libera así de su abstracción intrínseca, la cual refleja, por ejemplo, la separación de la persona y de su "esfera externa para libertad"[390] (p.ej. de su propiedad). Por su parte, los yerros (que siempre deben ser temidos) y las contradicciones del "*derecho de la voluntad subjetiva*"[391], plenamente justificado en él mismo, conducen a la substitución de la "conciencia moral formal" del sujeto moral por la "conciencia moral verdadera" del individuo ético, a la vez burgués y ciudadano.[392] Finalmente, derecho y moral tienen en común ser modos de expresión abstractamente normativos de esa libertad que no se vuelve libertad efectiva concreta salvo en la medida en que es libertad ética (es decir, según la estructuración de la doctrina de la eticidad, a la vez familiar, social y política).

La eticidad como base para una normatividad en movimiento

La fecundidad del concepto hegeliano de *Sittlichkeit* ha sido subrayada frecuentemente, en particular por Axel Honneth en su reciente contri-

---

[387] *Ibid.*, § 30, Werke 7, p. 83 [*FD*, p. 109].
[388] *Ibid.*, § 4, Werke 7, p. 46 [*FD*, p. 87].
[389] *Ibid.*, § 210, Werke 7, p. 361 [*FD*, p. 270]. [N.T. El traductor al español del texto de Hegel utiliza: "fuerza de la realidad", pero esta traducción no da cuenta de la terminología actual para traducir *Wirklichkeit*, que es el término que Hegel utiliza].
[390] *Ibid.*, § 41, Werke 7, p. 102 [*FD*, p. 123].
[391] *Ibid.*, § 132, Werke 7, p. 245 [*FD*, p. 198].
[392] *Ibid.*, § 137, Werke 7, p. 256 [*FD*, pp. 203-204]

bución a una teoría de la "eticidad democrática".[393] Según Honneth, su valor reside, entre otras cosas, en el hecho de que esta teoría no es una teoría de la justicia abstractamente normativa, como lo es, por ejemplo, la de Rawls, sino que se preocupa constantemente de las *condiciones de efectividad* de las normas jurídicas, morales, sociales y políticas. Honneth considera (con razón, en mi opinión), que, según Hegel, la cuestión, formulada por Rousseau y por Kant, de la autodeterminación racional y del orden normativo "autónomo" que ella engendra, no puede ser planteada de manera satisfactoria salvo en el marco de las configuraciones ético-políticas institucionalizadas. De esta manera, la eticidad se vuelve la condición de la normatividad y no su efecto.

Por mi parte, me gustaría subrayar dos aspectos de la teoría hegeliana de la *Sittlichkeit* que pueden contribuir a enriquecer la teoría contemporánea de la normatividad, y en particular la filosofía del derecho.

La eticidad, tal y como la concibe Hegel, es un complejo de estructuras objetivas (instituciones) y de actitudes subjetivas (disposiciones, *ethos*), del ser social y de la conciencia individual y colectiva. (En el contexto de este texto, no puedo evocar la rica discusión que ha suscitado, de Hegel a Durkheim hasta Margaret Gilbert, Raimo Tuomela, Philip Petit y John Searle, la idea de intencionalidad colectiva o la existencia del *We Intentions*[394]). La eticidad hegeliana es, entonces, una realidad social subjetiva

---

[393] Ver Axel Honneth, *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, trad. fr. Frédéric Joly y Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2015, p. 71 ss. [*El derecho a la libertad, Esbozo de una eticidad democrática*, trad. Graciela Calderón, Katz, Madrid, 2014].

[394] Además de Hegel, quien se encuentra al origen de este tipo de cuestionamientos, y de Durkheim, que los ha desarrollado (Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, chap. 5; "De la division du travail social", l. III, chap. 2; "Sociologie et philosophie", chap. I; "Les formes élémentaires de la vie religieuse", Presses Universitaires de France, Paris, 2007), ver sobre todo en la literatura contemporánea de Margaret Gilbert, *On Social Facts*, Princeton, Princeton University Press, 1989; *Living Together. Rationality, Sociality, and Obligation*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1996; *Joint Committment. How we Make the Social World*, New York, Oxford University Press, 2014. Philip Pettit, *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society, and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1996; (con Christian List) *Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*, Oxford, Oxford University Press, 2011; *Penser en société. Essais de métaphysique sociale et de méthodologie*, trad. fr. Alban Bouvier, Bertrand Guillarme, Pierre Livet y Albert Ogien, Paris, PUF, 2004. Hans Bernhard Schmid y David P. Schweikard, *Kollektive Intentionalität*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2009; Hans Bernhard Schmid, *Wir-Intentionalität*, Freiburg, Karl Alber, 2012. John R. Searle, *The Construction of Social Reality*, New York, The Free Press, 1995; *Making the Social World*, Oxford, Oxford University Press, 2010. Raimo Tuomela y

y objetiva a la vez:

> La eticidad es la *idea de la libertad*, en cuanto el bien viviente, el cual tiene en la autoconciencia su saber y su querer, y mediante cuyo actuar tiene su efectividad, así como esta tiene en el ser ético su finalidad motora y su fundamento que es en sí y para sí [*an und für sich*]. *La eticidad es el concepto de la libertad que se ha convertido en mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia.*[395]

Así como el Bien en la esfera moral, la *Sittlichkeit* reagrupa tipos de normas a las cuales se somete el actuar individual. Pero aquí, contrariamente a lo que podía producirse en la esfera de la moralidad, no hay distorsión entre la objetividad de la norma y la subjetividad del agente. El Bien (aquí, la norma ética) es ahora "Bien viviente"[396] ya que configura la subjetividad, por así decir la in-forma, de tal manera que el actuar individual está en una especie de armonía preestablecida con esta norma. Recíprocamente, la "conciencia de sí" del sujeto ético (el "burgués-ciudadano"), es la piedra de toque de la efectividad de las normas ético-socio-políticas, las cuales no valen sino cuando pueden ser conscientemente experimentadas y ejercidas por individuos y grupos concernidos. La *Sittlichkeit* hegeliana es algo muy distinto a un "proceso sin sujeto": Si sus normas no son conscientemente actualizadas por la agencia individual y colectiva la *Sittlichkeit* carece de objetividad, no participa de la construcción del espíritu objetivo. ¿Podría considerarse, tal vez, el concepto de *habitus* de Bourdieu como una especie de actualización de la *Sittlichkeit* hegeliana? En efecto, con la ayuda de esta noción Bourdieu busca combatir de manera simultánea tanto las visiones "subjetivistas" y las visiones "objetivistas" del mundo social. Como Hegel, Bourdieu concibe la práctica social como un "sistema de disposiciones estructuradas que se constituye en y por la práctica y que siempre está orientado hacia funciones prácticas".[397] Y la definición que da Bourdieu del *habitus* podría ser utilizada para caracterizar lo que Hegel llama en general la "disposición de espíritu ético" y

Kaarlo Miller, "We-intentions", en *Philosophical Studies*, vol. 53, no 3, 1988. Raimo Tuomela, "We-intentions revisited", en *Philosophical Studies*, vol. 125, no 3, 2005; *The Philosophy of Sociality. The Shared Point of View*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

[395] Georg W. F. Hegel, *RPh*, § 142, Werke 7, p. 292 [*FD*, p. 223. N.T. Traducción ligeramente modificada].

[396] *Ibid.* [*FD*, p. 223].

[397] Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 87.

después de manera específica, la "disposición de espíritu político".[398] Los *habitus* son, escribe:

> Sistemas de *disposiciones* durables y capaces de ser transpuestos, estructuras estructurantes, predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, en tanto que principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptados a sus fines sin suponer una identificación consiente de fines ni el dominio expreso de operaciones necesarias para lograrlos.[399]

Como la "práctica" en Bourdieu, la *Sittlichkeit* hegeliana pone en cuestión la participación de lo subjetivo y de lo objetivo que organiza nuestra percepción espontánea del mundo social.

Me concentro ahora en el segundo aspecto del concepto hegeliano de eticidad: su carácter *institucional*.

El pensamiento institucionalista tiene mala reputación, en particular entre aquellos que reivindican la dimensión "crítica" del trabajo teórico. Ella es todavía más sospechosa en la medida en que algunos de sus representantes, de Carl Schmitt a Arnold Gehlen, se estancaron en aguas pantanosas... Sin embargo, creo que existe un uso fértil de la problemática institucionalista: Hegel ofrece un buen ejemplo. Se cree con frecuencia, de manera equivocada, que las instituciones embridan la espontaneidad y la creatividad de los individuos y de los grupos sociales. Hegel nos ayuda a combatir este prejuicio. En primer lugar, es una ilusión creer que un individuo abandonado a sí mismo y capaz de darse a sí mismo sus reglas de acción sería más "libre" que aquel cuyo actuar está enmarcado por una institución adecuada. Al contrario, el primero corre grandes riesgos de ser abandonado a una "ciega necesidad"[400], como aquella del sistema de necesidades (de la economía de mercado) cuya lógica, si no está enmarcada en instituciones, más bien impide a los individuos "rebasar" esta necesidad y encaminarse a una auténtica libertad social y política. Es solo gracias a las instituciones sociales y políticas (las cuales, por cierto, deben transformarse constantemente) que los hombres y los grupos sociales es-

---

[398] Ver las diversas apariciones de estas expresiones: Georg W. F. Hegel, *RPh*, § 137, Werke 7, p. 256 [*FD*, p. 204]; § 141, Werke 7, p. 287 [*FD*, p. 221]; § 207, Werke 7, p. 359 [*FD*, p. 268]; § 268, Werke 7, p. 413-414 [*FD*, pp. 314-315].

[399] Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit., p. 88.

[400] Georg W. F. Hegel, *Enzykl*, § 532, Werke 10, p. 328 [*Enciclopedia*, p. 551].

tán en posibilidad de escapar a la "necesidad ciega" de la reproducción social. Pero hay que agregar que la comprensión usual de aquello que llamamos una institución es demasiado estrecha. Con frecuencia se entiende por institución solamente eso que Maurice Hauriou, el gran representante francés del institucionalismo, llamó las "instituciones personas", aquellas que son susceptibles de una forma u otra de personificación: instituciones políticas y sociales que Hauriou agrupa bajo la denominación de instituciones corporativas.[401] Pero fuera de esas instituciones personificadas (precisamente lo que llamamos "personas morales"), también hay lo que Hauriou llama las "instituciones-cosas", y estas juegan un rol importante en la estructuración del actuar social en la medida en que este se mueve en un universo de *hechos institucionales*, como dice John Searle.[402] Creo que se puede sostener que las instituciones-cosas de Hauriou o los hechos institucionales de Searle coinciden con lo que Hegel, siguiendo a Aristóteles, llama la "segunda naturaleza" de los individuos socializados.[403] Tales "pequeñas" instituciones que actúan sobre nuestras prácticas y nuestras representaciones sin que tengamos conciencia de ello (pensemos en el lenguaje, pero también en la masa de hábitos sociales que heredamos), no solo hacen posible la interacción social, sino que contribuyen también de forma decisiva al *cambio* social porque ayudan a los individuos y a los grupos a distinguir a las instituciones sociales y las creencias colectivas que son estables o inestables. Ciertamente, Hegel no escribió explícitamente nada sobre el asunto; es incluso probable que tuviera, él mismo, una visión más bien conservadora del trabajo ético de las instituciones. Pero la conceptualidad que pone en juego su doctrina del espíritu objetivo propone impulsiones fructíferas para toda filosofía que pretenda estar atenta al movimiento de lo social.

Bibliografía

— Bourdieu, Pierre. (1980). *Le sens pratique*. París: Minuit.

— Coleman, Jules; Shapiro Scott (eds.). (2002). *Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*. Oxford: Oxford Uni-

[401] Ver Maurice Hauriou, "La théorie de l'institution et de la fondation", Paris, 1925, pp. 96-97.
[402] Ver John R. Searle, *La construction de la réalité sociale*, op. cit., y *Making the Social World*, op. cit.
[403] Georg W. F. Hegel, *RPh*, § 151, Werke 7, p. 301 [*FD*, p. 228].

versity Press.

— Durkheim, Émile. (2007). *Les règles de la méthode sociologique*. París: Presses Universitaires de France.

— Fichte, Johann, Gottlieb. (1996). *Grundlage des Naturrechts.* W 1794-1796: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Erich Fuchs (ed.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

— Fuller, Lon. (1964). *The Morality of Law*. New Haven: Yale University Press.

— Feinberg, Joel. (2003). *Problems at the roots of the law*. Oxford: Oxford University Press.

— Dworkin, Ronald. (1978). *Taking the rights seriously*. Cambridge: Harvard University Press.

— Gilbert, Margaret. (1989). *On social facts.* London & New York: Routledge.

— Gilbert, Margaret. (1996). *Living together*. Lanham: Rowman & Littlefield.

— Gilbert, Margaret. (2014). *Joint Comittment*. Oxford: Oxford University Press.

— Habermas, Jürgen. (1992). *Faktizität und Geltung*. Fráncfort a. M.: Suhrkamp.

— Habermas, Jürgen. (2012). *Nachmetaphysisches Denken* II. Fráncfort a. M.: Suhrkamp.

— Hart, Hla. *The Concept of Law*. (1994). Oxford: Oxford University Press.

— Hauriou, Maurice. (1925). "La théorie de l'institution et de la fondation. Essai de vitalisme social". En *Aux sources du droit : le pouvoir, l'ordre et la liberté, Cahiers de la Nouvelle Journée*, *n 23*, pp. 96-98.

— Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1980). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, W* 10. Fráncfort a. M.: Suhrkamp.

— Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich. (1980). *Grundlinien der Philosophie des Rechts. W7*. Fráncfort a.M.: Suhrkamp.

— Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho.* trad. Vásquez Eduardo. Madrid: Biblioteca Nueva.

— Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich. (2005). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* trad. Valls Plana, Ramón. Madrid: Alianza.

— Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich. (2013). *Principes de la philosophie du droit*, trad. Kervégan, Jean-François. París: Presses Universitaires de Frances.

— Höffe Otfried. (1999). *Kant. Metaphysiche Anfangsgründe der Rechtslehre.* Berlín: Akademie Verlag.

— Hohfeld, Wesley, Newcomb. (1964). *Fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning* (1913-1917). New Haven: Yale University Press.

— Honneth, Axel. (2015). *Le droit de la liberté*, trad. Joly, Frédéric & Rusch, Pierre. París: Gallimard.

— Honneth, Axel. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, trad. Calderón Graciela. Madrid: Clave intelectual.

— Kant, Immanuel. (1983). *Zum ewigen Frieden*, *W*VI, (ed. W. Weischedel). Darmstadt: Wissen Buchgesell.

— Kersting, Wolfgang. (2004). *Kant über Recht.* Paderborn: Mentis.

— Kervégan Jean-François. (2008). *L'effectif et le rationnel.* París: Vrin.

— Kervégan Jean-François. (2016). "La rationalité normative : impulsions hégéliennes". *Raisons politiques*, vol. 61, no. 1, pp. 69-85.

— Kervégan Jean-François. (2012). "Vers une pensée non métaphysique de l'action", in Jean François Kervégan (ed.), Mabille, Bernard (dir.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique ?.*

París: CNRS éditions, pp. 7-15, pp. 283-309.

— Kervégan Jean-François. (2015). *La raison des normes. Essai sur Kant*. París: Vrin.

— Korsgaard, Christine. (1996). *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

— Luhmann, Niklas. (1981). *Ausdifferenzierung des Rechts*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

— Luhmann, Niklas. (1991). *Das Recht der Gesellschaft*. Fráncfort a. M.: Suhrkamp.

— Luhmann, Niklas. (1993). "Subjektive Rechte: zum Umbau des Rechtsbewusstseins für die moderne Gesellschaft", in *Gesellschaftsstruktur und Semantik, t. 2*. Fráncfort a. M.: Suhrkamp, pp. 45-104.

— Timmons, Mark (dir.). (2004). *Kant's Metaphysics of Morals*. Oxford: Oxford University Press.

— Tuomela, Raimo & Miller, Kaarlo. (1988). "We-intentions". En *Philosophical Studies 53-3*, pp. 367-389. DOI: 10.1007/BF00353512

— Tuomela, Raimo & Miller, Kaarlo. (2007). *The Philosophy of sociality*. Oxford: Oxford University Press.

— Marmor, Andrei. (2002). "Exclusive legal positivism". En Coleman Jules, Scott Shapiro (eds.). *Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*. Oxford: Oxford University Press, 104 sq. y 125 sq. p. 104.

— O'Neill, Onora. (1989). *Constructions of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

— O'Neill, Onora. (2013). *Acting on Principle*. Cambridge: Cambridge University Press.

— Pettit, Philip. (1996). *The common mind*. Oxford: Oxford University Press.

— Pettit, Philip. (2004). *Penser en société*. París: PUF.

— Pettit, List. (2011). *Group Agency*. Oxford: Oxford University Press.

— Schmid, Hans Bernhard. (2009). *Kollektive Intentionalität*. Fráncfort a. M.: Suhrkamp.

— Schmid, Hans Bernhard. (2012). *Wir-Intentionalität*. Múnich: Alber.

— Searle, John. (1995). *The construction of social reality*. New York: Free Press.

— Searle, John. (2010). *Making the social world*. Oxford: Oxford University Press.

— Waldron, Jeremy. (1998). *The Right to private Property*. Oxford: Oxford University Press.

EL SENTIMIENTO DEL ALMA COMO MOTOR DE LA LIBERTAD

por

Yared Elguera Férnandez

"El hombre es un fin en sí mismo únicamente gracias a lo divino que hay en él, gracias a aquello que desde el comienzo hemos denominado Razón y, en cuanto esta es activa y se *autodetermina*, la hemos llamado libertad."[404] Con estas palabras, Hegel no solo pone la libertad moderna como un logro de la razón en la historia, sino también pone a la subjetividad como un fin en sí mismo que se determina a través de la razón, puesto que pone en manos del sujeto su propio destino. Esta es una de las grandes apuestas de la filosofía de Hegel en el siglo XIX, debido a que no solo rompe con otras concepciones de libertad previas, sino también las de su propio tiempo. Esta separación surge porque este filósofo no otorga un contenido a la libertad de forma azarosa, ni preestablecida, sino que le da un contenido esencial, es decir, un contenido que surge desde sí mismo y que se reconstruye a través del pensamiento.

Para Hegel, el concepto de libertad tiene un movimiento inmanente que no se encuentra en otras filosofías, porque este concepto se transforma constantemente por la actividad de las subjetividades y la historia misma, siendo la insatisfacción de los sujetos aquello que impulsa su constante transformación, mientras que la historia constituye su despliegue. Hegel dice en su *Filosofía de la Historia* que:

> Lo que hace a los hombres moralmente descontentos (insatisfacción de la que alardean un tanto) es que no hallan sus tiempos actuales propicios para fines que consideran lo equitativo y lo bueno (entre ellos figuran hoy día, en especial, los ideales sobre la organización del Estado); a tal realidad, oponen su deber de procurar aquello que es lo correcto en este asunto. En esto no es el interés privado ni la pasión quien pide satisfacerse, sino la razón, la justicia y la libertad; provista, pues, con tal título, esta exigencia yergue la cabeza y con facilidad no solo se

---

[404] G.W.F. Hegel. *Filosofía de la Historia*, trad. J. M. Quintana Cabanas, Ediciones Zeus, Barcelona, 1971, p. 60.

> muestra insatisfecha sobre la situación del mundo, sino que se subleva contra ella.[405]

De esta manera, la insatisfacción moral de la subjetividad lleva en sí la razón, justicia y libertad objetivas de la universalidad. Esta insatisfacción se expresa en la acción sustancial de los sujetos que transforman el mundo objetivo. En este sentido, no se puede negar que la forma de libertad de la modernidad es completamente distinta a otras configuraciones de libertad de épocas pasadas, porque el mundo objetivo ha tenido una serie de transformaciones a lo largo de la historia, no solo en sus estructuras socioeconómicas, políticas y hasta familiares, sino también en la forma en que las personas se piensan a sí mismas en relación con lo universal y con sus otros. En este sentido, la subjetividad no solo se tiene que pensar en lo universal, sino también en un deseo particular.

Hegel coincide en algunos puntos importantes con el pensamiento aristotélico. Uno de ellos es el hecho de no suprimir el deseo de la acción moral. Es importante resaltar que la justificación que cada filósofo hace de este argumento tiene un fundamento distinto. Para Aristóteles, el hombre se constituye de distintos elementos, pues este no solo es espíritu sino también pasiones (*páthê*), facultades o capacidades (*dynámeis*), y modos de ser o hábitos (*héxeis*).[406] De esta manera, la acción moral y la *areté* estarán relacionadas directamente con estos tres elementos, de los cuales, el más importante es el hábito, porque de este dependerá que el hombre pueda educar sus pasiones. En la filosofía aristotélica el motor de la acción moral del individuo es la pasión. Sin embargo, no es una pasión cualquiera, sino una pasión educada con relación al bien.[407] Partiendo de esto, la razón y

---

[405] *Ibídem*, p. 61.

[406] Aristóteles dice respecto a las pasiones: "Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor." Aristóteles. Ética Nicomáquea, trad. J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985, Libro II, 5, 1103b, 22-24, p. 165. En cuanto a las facultades, señala que entiende por estas: "aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones, por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos, entristecernos o compadecernos." *Ibídem*, 1103b, 24-26, p. 165. Finalmente, el estagirita entiende por modos de ser a "aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones; por ejemplo, en cuanto a encolerizarnos, nos comportamos mal, si nuestra actitud es desmesurada o débil, y bien, si obramos moderadamente; y lo mismo con las demás." *Ibídem*, 1103b, 26-29, pp. 165-166.

[407] Hegel destaca este aspecto de la siguiente manera: "De ahí que Aristóteles, según veíamos, censure a Sócrates por cifrar la virtud exclusivamente en el conocimiento.

el hábito son elementos importantes en la acción moral, porque es usada como herramienta para que el individuo pueda educar sus pasiones.

Hegel, al igual que Aristóteles, incluye la pasión en su teoría de la acción. Pero Hegel se separa del estagirita al concebir una unidad inseparable entre el ser y el pensamiento. En otras palabras, para Hegel los sentimientos son pensamientos, en tanto que el deber y el querer se ven reflejados en el propio actuar subjetivo, en tanto que el sentido y la validez de la acción no son dados por el interés y la pasión únicamente, sino por el pensamiento que llena de contenido al sentimiento moral. Esto no solo brinda una verdadera libertad a las subjetividades en la modernidad, sino que les otorga la plena realización de su satisfacción en su propio actuar. Esta postura filosófica coloca a Hegel no solamente en otro registro distinto al de Aristóteles, sino también en un dominio distinto al resto de las filosofías modernas, porque para Hegel el bien y la libertad de las subjetividades se pueden realizar en el mundo objetivo y no en un más allá. Dado que la voluntad siempre se determina en sus particularidades desde lo universal, Hegel dice que:

> La autoconciencia de la voluntad como deseo o instinto es sensible y, al igual que lo sensible en general, señala la exterioridad y con ello el ser fuera de sí de la autoconciencia. La voluntad *reflexiva* tiene los dos momentos, el sensible y el de la universalidad pensante. La voluntad *existente en y por sí* tiene como objeto a la voluntad misma como tal, es decir, a sí misma en su pura universalidad. Esta última tiene el significado de que en ella están superadas la *inmediatez* de la naturalidad y la *particularidad* con que asimismo se recubre la naturalidad cuando es producida por la reflexión. Esta superación y elevación a la universalidad es justamente lo que se llama actividad del *pensamiento*. La autoconciencia que eleva y purifica su objeto, contenido y fin hasta esta universalidad, lo hace como *pensamiento que se impone* en la voluntad. Éste es el punto en el que se ilumina que la voluntad solo es voluntad libre, verdadera, en cuanto inteligencia pensante.[408]

Es necesario que haya un impulso irracional que empuje al hombre al bien; la razón viene después como lo llamado a enjuiciar y determinar ese impulso, pues si ella va adelante, puede ocurrir que las pasiones no la sigan en la misma dirección, sino que se empeñen en marchar, como con frecuencia ocurre, en dirección contraria." Hegel. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía II*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 113.

408 G.W.F. Hegel. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia*

Es decir, para este pensador la subjetividad pasa necesariamente por dos momentos constitutivos: el momento de la interioridad donde surge toda sensibilidad; y el momento de la exterioridad, donde la subjetividad se universaliza y surge la parte pensante. En consecuencia, el contenido de toda acción es universalidad que la subjetividad ha particularizado. Al mismo tiempo, la subjetividad pone su particularidad en su acción y se constituye la libertad subjetiva, porque el sujeto logra encontrar satisfacción en su propia acción. Aquí la naturalidad de la subjetividad es producida por la reflexión, y no meramente por un impulso o el deseo. Además, la subjetividad no solo es libre, en tanto que es pensante, sino que, al ser *autoconciencia* que se piensa como esencia de sí misma, se desprende de toda contingencia al determinarse en cada momento en el mundo objetivo. Es decir, el sujeto que se toma como objeto de sí tiene el poder de realizar su propio concepto de libertad en la universalidad, porque sabe que dicha realización depende de su acción. En la historia de la filosofía, esta forma de concebir la libertad subjetiva es completamente nueva, ya que aparece como una mediación entre la interioridad (aquella intención o deseo que el sujeto pone a su acción) y la exterioridad (aquel hecho concreto que aparece después de la acción del sujeto).

La subjetividad como realización de la libertad

En la obra *Principios de la Filosofía del Derecho,* Hegel hace un despliegue lógico de la libertad, que pasa por tres grandes momentos: el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad. En este texto vemos la dialéctica hegeliana en todo momento, pues en cada esfera encontramos, por un lado, la libertad universal y por el otro lado la libertad particular, ambos en un mismo proceso *autoconstitutivo.* Hegel da cuenta, en el *derecho abstracto*, que el individuo sigue las leyes establecidas en una sociedad, sin reflexión alguna de sí, por tanto, no puede alcanzar una verdadera libertad; así como tampoco puede alcanzarla guiado únicamente por su deseo egoísta en la parte de la *moralidad*. De esta manera, en las dos primeras partes de la obra, Hegel pone todas las premisas necesarias para dar cuenta de que la verdadera libertad solo puede ser constituida en el ámbito de la eticidad.

En este sentido, hablar de *la subjetividad* en Hegel, es hablar de la dis-

Política, trad. Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 1999, § 21, Observación, p. 100.

posición del espíritu subjetivo, lo cual implica cierta concepción de la libertad que pueda realizar la subjetividad en el mundo. Dicha figura de la subjetividad implica una unidad inseparable entre el deseo y el deber, es decir, entre lo subjetivo y objetivo. Desde la perspectiva de Hegel, aquellas filosofías que parten de la separación entre moralidad y legalidad dejan al sujeto moderno con una forma de libertad que no se puede realizar en el mundo objetivo porque, por un lado, conciben al sujeto que desea, que tiene pasiones e inclinaciones distintas (producto de su propia naturaleza); y, por otro lado, dejan la figura de la sociedad que impone deberes, leyes, costumbres y normas. Para Hegel, partir de esta separación entre el sujeto y la sociedad es completamente errónea, ya que surge la imposición del "deber" en el sujeto para mantener un orden universal. De esta manera se obliga al sujeto a dejar de lado su propia realización, la cual incluye su deseo, construyendo una libertad en la que se sacrifica el propio deseo individual. Este sujeto que aparece separado de la universalidad es representado por Hegel como *conciencia desgarrada*,[409] porque el sujeto aparece escindido y extrañado del mundo mismo.

Hegel, en la *Filosofía del Derecho*, demuestra cómo el individuo ha alcanzado cierto grado de libertad en la modernidad, inconcebible en momentos anteriores de la historia. No obstante, no solo da cuenta de la libertad de su época, sino que también da respuesta a muchos de los problemas que se les presentan a los pensadores contemporáneos sobre el tema de la libertad, de ahí que a lo largo de la obra se le vea discutiendo principalmente con Kant, Fichte y Schelling, entre otros. Dado que el tema de la *subjetividad* está vinculado íntimamente con el tema de la libertad, es importante dar cuenta de cómo se llega a constituir la voluntad libre dentro del sistema. Partiendo de la figura de la voluntad, cuya esencia y determinación es la libertad, podemos ver que esta se determina en tres momentos: 1) En un primer momento la voluntad, en tanto que ella se representa como pura reflexión del "yo" de sí mismo, es pura indeterminación, porque ella es unidad consigo misma.[410] 2) En un segundo

[409] "La conciencia desgarrada es en sí esta pura igualdad consigo misma de la autoconciencia que ha retomado a sí." Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roses, FCE, México, 1966, p. 311.

[410] El primer momento de la voluntad se muestra como lo más universal y abstracto, es pensamiento puro en sí mismo. El problema con esta voluntad es que, al estar encerrada en sí, se muestra como idéntica a sí, carente de todo contenido, es decir, ella representa una libertad vacía. Esta forma de voluntad solo puede realizarse en el individuo mismo, en tanto que la libertad está en el pensamiento y no en el mundo. Esta forma de libertad es abstracta en tanto que solo se encuentra en el interior del individuo,

momento, la voluntad se determina en la forma de un contenido y un objeto, entonces el "yo" pasa de lo indeterminado a lo determinado.[411] De esta manera, estos dos momentos se muestran como necesarios para la constitución de la libertad subjetiva. 3) Finalmente, en un tercer momento, la voluntad surge como subjetividad, porque presenta la unidad de los dos momentos anteriores, es decir de la particularidad y la univer-

con lo cual, puede derivar en "cierto fanatismo religioso de la pura contemplación del hindú", el cual se representa de esta manera como: "Lo más elevado [de la libertad] es permanecer en el saber de la simple identidad consigo mismo, mantenerse en el espacio vacío de la interioridad como la luz incolora en la intuición pura, y renunciar a toda actividad de la vida, a todo fin, a toda representación." Hegel, *Filosofía del Derecho*, § 5, p. 83. Este tipo de libertad también se puede ver en cierto fanatismo político, por ejemplo, la libertad implantada después de la *Revolución francesa*, en la cual la época "se estremecía y temblaba ante toda particularidad, no podía soportarla, porque el fanatismo quiere algo abstracto y no estructurado. Cuando surgen diferencias, le opone su indeterminación y las elimina. Por eso el pueblo destruyó en la Revolución las instituciones que él mismo había instaurado, porque para la autoconciencia abstracta toda institución es contraria a la igualdad" (*Ibídem*, p. 83). En consecuencia, todo aquello que quiera la voluntad, debe quedarse en la universalidad y en su abstracción, dado que la realización de la libertad del individuo en el mundo solo lo llevaría a la destrucción. Esta forma de voluntad absoluta pertenece al ámbito meramente humano, ya que solo este es capaz desprenderse o abandonar todo, a través del pensamiento, a tal grado que puede desprenderse hasta de su propia vida, si así lo desea. Hegel nos dice que: "Únicamente el hombre puede dejar todo, incluso su vida: puede suicidarse. El animal no puede hacerlo, es siempre negativo y se mantiene, en una determinación extraña para él, a la que solo se acostumbra" (*Ibídem*, p. 82). Esta forma de la voluntad solo puede alcanzar su libertad al tomar la forma de lo más universal, el problema con ella es que debe eliminar toda determinación particular cancelando todo deseo, inclinación o pasión particular, con lo cual se aniquila o destruye la subjetividad. De esta manera, Hegel la nombrará *voluntad universal*.

[411] El segundo momento de la voluntad es aquella que se *determina* y toma la forma de lo exterior. En esta figura de la libertad entra el "yo" a la existencia y con ello aparece lo contingente, lo limitado, así como la finitud en el individuo. En este segundo momento de la voluntad, Hegel ve el lado contrario a la voluntad universal, es decir, la voluntad ya no se encuentra en un estado de completa abstracción. Ahora la conciencia no solo "*quiere*", sino "*quiere algo particular*", en este momento es donde la conciencia se empieza a determinar a partir de su naturaleza, o por el *espíritu*, es decir, no es un contenido dado por sí mismo a través de la reflexión, sino es un contenido inmediato. Con la forma de voluntad particular, vemos de nuevo una separación entre lo finito y lo *infinito* en el individuo, con lo cual se muestra su propia eliminación de este momento, en tanto que esta forma de voluntad deja al individuo lejos de una plena realización de la libertad en el mundo, dado que es incapaz de percibir lo universal que puede haber en él, dejando en sí solo la libertad basada en una forma de deseo subjetivo. De esta manera, este momento se presenta como contrario al momento anterior. (*Ibídem*, § 6, p. 83 s.)

salidad.[412] Para Hegel esta unidad entre lo particular y lo universal en el individuo es la subjetividad en su concepto. Esta voluntad particular se puede pensar como verdaderamente libre, en tanto que tiene todas las determinaciones lógicas necesarias para que el sujeto pueda realizar su concepto de sí en el mundo objetivo, es decir, en el ámbito de la eticidad. Con ello podemos decir que la voluntad verdaderamente libre se muestra cuando la subjetividad se transforma a sí misma y transforma lo universal en su actuar, eliminando toda idea de que todo aquel orden objetivo le es ajeno. Esta subjetividad ya se concibe como integrante de la sociedad, de las instituciones y hace de los deberes universales establecidos su propio deseo, con lo cual no solamente puede *autoconstituirse* en la universalidad, sino que también puede transformarla.

Hegel sostiene que la libertad no puede realizarse solo exaltando la particularidad del sujeto o eliminando por completo su deseo, sino que la libertad solo puede realizarse en tanto que el sujeto pueda elevar su deseo a la universalidad, es decir, que este pueda llegar a concretar su propio concepto de sí en el mundo objetivo, con lo cual hay una reconciliación entre la subjetividad y el entorno social en el que este se encuentra. Bajo esta postura, nuestro filósofo deja atrás todas aquellas teorías filosóficas que encuentran la libertad solo en uno de los extremos, porque se presentan como teorías unilaterales, que generalmente se basan en un *deber ser*, alejando al sujeto de toda posibilidad de llegar a ser su propio concepto en el presente. De esta manera, Hegel se coloca en un punto medio y da cabida a una forma de libertad en donde la subjetividad se *autorrealiza* en el plano objetivo.

[412] En el tercer momento de la voluntad aparece la singularidad, la cual representa la unidad entre lo particular y lo universal, es decir, la unidad de los dos momentos anteriores. Aquí, la voluntad se muestra como "yo", en el cual el sujeto se pone como negatividad de sí mismo, al mismo tiempo que permanece consigo mismo. En esta forma de la voluntad encontramos puesta la metafísica y lógica hegelianas, en tanto que no hay una separación entre el *ser* y el *pensamiento*, entre lo *universal* y lo *particular*, entre lo *finito* y lo *infinito*. Para Hegel el individuo se apropia la ley a través de una interiorización de ella, con lo cual borra toda barrera entre el individuo y el mundo, entre lo subjetivo y lo objetivo. El individuo subjetiva lo objetivo, es decir, reconoce las determinaciones universales como propias cuando actúa en el mundo y lo piensa; y con ello forja su propia libertad en cualquier ámbito ético, puesto que el individuo realiza el concepto que tiene de sí en el mundo. Esta es la libertad de la voluntad que constituye su concepto y su sustancialidad, mediante la cual el individuo se auto-constituye, se auto-transforma y se auto-determina según su concepto, surge lo particular de lo universal y al mismo tiempo también se constituye, se transforma y se auto-determina la universalidad. (*Ibídem*, § 7, p. 85s.)

Para Hegel, la libertad subjetiva solo puede realizarse dentro de la *eticidad*, porque solo en ella hay un proceso *autoconstitutivo* de la libertad, dado que se muestra como una totalidad que se determina desde el interior, porque quedan unidos tanto la legalidad como la moralidad. Este movimiento interno es infinito, porque es provocado por la acción de sus partes, los sujetos, los cuales van adaptando el concepto de libertad a sus propias necesidades. Así, la acción en conjunto de los sujetos se muestra como la guía interna de dicha totalidad y de la libertad misma tanto subjetiva como objetiva. Para esto es importante analizar cómo la subjetividad tiene que hacer cierto trabajo sobre sí para poder conciliar el deseo con lo objetivo y poder actuar correctamente en el mundo para llegar a hacerse libre. Por tal motivo es importante analizar las etapas de la subjetividad en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*: la antropología, la fenomenología y la psicología.

Etapas por las que pasa la subjetividad libre

Antropología. ¿Por qué la base antropológica es importante para una plena constitución de la libertad en Hegel? Porque Hegel recupera el sentimiento práctico, así como los impulsos y pasiones para construir una teoría ética, que pueda llevar al espíritu individual a una verdadera libertad. De esta manera, la unidad entre ser y pensamiento, es decir, entre el querer y el deber, es el principal punto de separación entre Hegel y otros pensadores como Kant. Respecto a ello, Zan dice que: "Contra la concepción rigorista y la pureza de la buena voluntad kantiana, Hegel defiende la legitimidad de los intereses y de las pasiones, porque el sujeto escindido, que no tiene su propio interés en lo que debe hacer, difícilmente se empeña en ello. Y cuando el hombre no se entrega por entero en lo que quiere hacer, no logra nada."[413] A partir de esta concepción hegeliana, en la que se integra tanto el deseo como el pensamiento de la voluntad individual, la subjetividad puede ser libre a través de su propia acción en el mundo objetivo, es decir dentro de cualquier ámbito social. Para este filósofo alemán la unidad del deber y el querer se ve reflejada en el propio actuar individual, en tanto que el sentido y la validez de la acción no son dados por el interés y la pasión únicamente, sino por el pensamiento que llena de contenido al sentimiento moral.

[413] De Zan, Julio. *La filosofía social y política de Hegel*, ed. Signo, Buenos Aires, 2009, p. 374.

Para Hegel el deseo individual se torna objetivo, en tanto que está modelado por el concepto de libertad en la ley moral, que se convierte en su propia guía de su acción moral y pierde de vista solo la satisfacción meramente egoísta. En esta trasformación del sentimiento, por medio de la razón, el sujeto supera su mera particularidad para objetivarse, con lo cual realiza su propio concepto de sí, en cualquier plano objetivo. Cabe destacar que, para Hegel el sujeto no solo es capaz de conocer la verdad a través de la razón, sino que también logra superar su propia finitud, alcanzando la infinitud en su propia constitución de sí. Partiendo de que "La finitud (del sujeto) indica que el espíritu no ha conseguido una realidad que le corresponda, con la que pueda tener relaciones, no de limitación recíproca y en cierta manera de extrañeza con lo otro de sí, sino de infinitud, por las que pueda encontrarse cabe sí incluso en lo otro, realizando así su propia determinación de ir más allá de sí, de realizar el propio deber ser implícito en su ser."[414] Entonces podemos decir que el sujeto, para ser libre, tiene que superar su propia finitud, en tanto que en ella se encuentre aquella condición inmediata del sujeto, cuyo contenido aparece como algo dado por un otro externo. Por consiguiente, el sujeto que logra trascender estas determinaciones inmediatas se convierte en el creador de sus propias determinaciones y de su propio destino.

En la *Enciclopedia de la Ciencias Filosóficas,* el espíritu subjetivo está dividido en tres esferas: *antropología*, *fenomenología* y *psicología*; en las que aparece la subjetividad representada como el *alma*, la *conciencia* y el *espíritu* respectivamente. De este modo, la subjetividad se desdobla lógicamente pasando de una esfera a otra, llenándose de contenido y determinando su sentimiento de distintas maneras. La subjetividad que se constituye en cada una de las esferas logra objetivarse con ayuda del pensamiento dando contenido a su propio sentimiento, hasta convertirlo en sentimiento moral, en el cual se halla la base de todo su sistema ético. En la filosofía del espíritu subjetivo, el sentimiento individual tiene su propio itinerario: en un primer momento, el espíritu subjetivo se manifiesta en la *antropología* como "alma sentiente" y "sentimiento de sí"; en un segundo momento, el alma se convierte en "conciencia sensible" y "sentimiento de sí" en la *fenomenología*; hasta llegar al tercer momento, donde aparece la "sensación" dentro del *espíritu teórico* en la *psicología*.

---

[414] Amengual Coll, Gabriel. "El sentimiento moral en Hegel", en *Revista: Taula: quaderns de pensament,* Universidad de las Islas Baleares, Palma de Mallorca, 1992, Nº. 17-18, p. 29.

El despliegue lógico del espíritu subjetivo es el mismo despliegue del sentimiento del sujeto, el cual nos lleva hasta el espíritu práctico o espíritu moral, como lo llama Gabriel Amengual.[415] Dicho en palabras de Hegel: "En el alma *se despierta* la *conciencia*; la conciencia *se pone como razón* que está inmediatamente despierta [respecto] al saber de sí y que mediante su actividad se libera en orden a la objetividad y a la conciencia de su concepto."[416] De esta manera, el recorrido que hace el espíritu subjetivo lo lleva a encontrarse con su otro, la objetividad, dando como resultado una forma de sentimiento más acabada, que lleva al sujeto a poder realizar su propio concepto de sí en el plano objetivo, es decir en cualquier ámbito social. Asimismo, la *psicología*, se encuentra dividida en tres apartados: *el sentimiento práctico*; *los impulsos y el arbitrio*; y *la felicidad*. Para Hegel el sentimiento del espíritu subjetivo va adquiriendo, en cada figura, una forma más acabada y objetiva de su propio sentir. Cabe señalar que el sentimiento sigue siendo formal, en tanto que pertenece solo al sujeto, sin embargo, es de suma importancia, en tanto que se vuelve la base de la ética hegeliana. De manera que, la psicología cobra importancia para Hegel, en tanto que esta surge como espacio de constitución de la voluntad autónoma que busca realizar su propio concepto de libertad.

Para Hegel, la subjetividad libre es el resultado del despliegue lógico del espíritu subjetivo y la base que constituye el pasaje del espíritu subjetivo al espíritu objetivo. De esta manera la libertad solo tiene cabida después del desarrollo de la conciencia, *autoconciencia* y razón en la fenomenología; y después del espíritu teórico y espíritu práctico de la psicología. Solo a través de ese pasaje se puede ver constituido un pensamiento y una acción racional que forma un saber universal que es consciente de sí y que se *autoconstituye* en sí mismo. De esta manera, la voluntad que va determinándose cada vez más como universal y objetiva va transformando su propio sentimiento. No obstante, lo que se mostrará a continuación es la *autotransformación* de la voluntad y de su sentimiento. La forma abstracta de la subjetividad es "el sentimiento del alma",[417] este cuando pasa a

[415] *Ibídem.*

[416] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, trad. Ramón Valls Plana, Alianza, Madrid, 1999, § 387, p. 440.

[417] La voluntad humana es alma y solo a través de su propio despliegue sobre sí y su propia negación como ser natural podrá alcanzar la forma de espíritu. Para Hegel, a pesar de que el alma representa la sustancia *autotransformadora* del individuo, al ser abstracta, solo se identifica consigo misma. Bajo esta determinación, "el alma es solamente sueño del espíritu, el *nus* pasivo de Aristóteles que según la posibilidad lo es todo". En esta primera forma de sentimiento, el individuo logra superar su particu-

una forma más determinada, pero aún no concreta, es "sentimiento de la conciencia",[418] para terminar como "el sentimiento del espíritu"[419] en su forma concreta.

El espíritu práctico como la base de la eticidad

---

laridad y se vuelve universalidad y es el fundamento de la conciencia. El alma deviene como alma efectivamente real, dado que "es identidad de lo interior y lo exterior. A partir de que el alma cobra existencia y realidad, esta alcanza su máxima determinación. El alma real, en el hábito de sentir, es sentimiento concreto de sí, que se interioriza en su exterioridad y se *autoreferencia* de forma infinita. Esta alma que es en y para sí toma la forma del *yo*, el cual en un primer momento es universalidad abstracta, es pensamiento y sujeto que se determina a partir de su propio juicio. El yo excluye de sí toda naturalidad de sus determinaciones y se convierte en conciencia. Hegel. *Enciclopedia*, § 389-410, pp. 441-467.

[418] El sentimiento de la conciencia individual pasa por tres momentos: la *conciencia*, la cual tiene un objeto [enfrente] en sí; la *autoconciencia*, para la cual el objeto [enfrentado] es el yo; y la *razón*, que es la unidad de la conciencia y la autoconciencia, o sea, que el espíritu intuye el contenido del objeto como a sí mismo y se intuye a sí mismo como determinado en y para sí: *razón, el concepto del espíritu*. El individuo que cobra conciencia sobre sí se pone como su propio objeto del pensamiento, por consiguiente, se puede *autodeterminar* a través de su propio pensar porque el "Yo, el sujeto de la conciencia, es pensar". En el movimiento *autoconstitutivo* del individuo es en sí y para sí, con lo cual se niega y se supera a sí mismo a partir de otro. De esta manera, la conciencia toma formas infinitas y con cada determinación que se da se transforma y se supera. Esta conciencia, que se determina, es un gran logro de la libertad; sin embargo, en este momento aún aparece como pura y abstracta ante la verdadera libertad. De esta manera, "la meta del espíritu, como conciencia, es elevar la certeza de sí mismo a la verdad", es decir, cobrar existencia en el mundo objetivo. Hegel, *Enciclopedia*, § 416 y 417, p. 472.

[419] En el sentimiento del *espíritu* vemos cómo la subjetividad se relaciona desde sí mismo, es decir, desde sus propias determinaciones, con lo cual se presenta de forma infinita y con contenido ilimitado. Puesto que la transformación del espíritu viene de sí mismo, no hay nada externo a él que lo determine, el espíritu es libre, verdadero e infinito. Aquí aparece la psicología que contempla las facultades y modos universales de la actividad del espíritu como tal (intuir, representar, recordar, desear, etc.), sin la representación empírica (en el deseo) y del pensamiento (en la voluntad); y sin las formas del alma, porque el espíritu se posa por encima de ellos. Ibíd., § 440. "Hegel hace progresar hasta sus últimos resultados el esbozo especulativo que había visto insinuado en Aristóteles." B. Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, París, 1972, p. 157-158, citado en De Zan, Julio. *La filosofía social y política de Hegel*. p. 372. En la parte del espíritu, Hegel retoma a Aristóteles y sostiene que "La posibilidad de que, como se dice, el *entendimiento* pueda formarse sin el *corazón*, o el *corazón* sin el *entendimiento*, que se den unilateralmente corazones sin entendimiento y entendimientos sin corazón, solo prueba en cualquier caso que se dan EXISTENCIAS en sí mismas falsas." Hegel, *Enciclopedia*, § 445, p. 488.

En el *espíritu práctico* surge la figura de la voluntad.[420] En este momento la voluntad sabe, decide y se completa desde sí, porque puede darse su propio contenido; en este sentido ella es libre, pero solo libre en general.[421] Es importante precisar que la forma de libertad, aquí expuesta, es solo pensamiento, es por ello que es formal; y solo alcanzará su concreción y su verdad en tanto que se piense a sí misma en su propio desenvolvimiento.[422] De esta manera, la verdadera libertad del espíritu se va a encontrar en la *eticidad*, es decir, en el espíritu objetivo, en el sistema del derecho, en las instituciones, en la política y en el Estado, es decir, en todo aspecto social. Solo en este momento del espíritu (objetivo), la voluntad se puede desplegar y desprenderse de un contenido meramente subjetivo (egoísta), para llenarse de un contenido universal.[423]

Hegel demuestra la esencia del espíritu práctico en tres momentos. 1) En un primer momento encontramos el *sentimiento práctico*, en el cual se retoma el sentir del sujeto como parte esencial de su propia moralidad. 2) En un segundo momento aparecen *los impulsos y el arbitrio,* en el cual el deseo del sujeto se muestra como un *haber* que se adecua a las obligaciones morales, jurídicas y éticas. 3) En un tercer momento se desarrolla lógicamente la felicidad, en el cual el impulso y la actividad del sujeto para concretizar su propio deseo llevan a la plena realización de la felicidad y de la libertad individual. A lo largo del desarrollo del espíritu práctico, vamos a ver el propio despliegue de la subjetividad, con lo cual Hegel da cuenta de cómo se constituye su propia libertad. En cada uno de estos momentos se puede ver cómo la subjetividad, que es un ser finito, determinado únicamente por su naturalidad, llega a tomar la forma de lo universal, y alcanzar su propia esencia infinita. Reale dice que: "No es el espíritu el que se manifiesta en lo finito sino, a la inversa, la finitud es la

---

[420] A diferencia del espíritu teórico, la actividad del espíritu práctico se basa en el querer, dado que la naturalidad de la subjetividad es el punto de partida de la libertad real individual. En el espíritu práctico se lleva a la realización aquel pensamiento que la subjetividad tenía de sí, en relación a su propia determinidad objetiva y exterior. De esta manera "La actividad del espíritu práctico, el querer, toma un punto de partida inverso, no comienza a partir de los objetos dados, independientes, como el espíritu teorético, sino de sus propios fines e intereses." De Zan, Julio. *La filosofía social y política de Hegel*, p. 372.

[421] Hegel, *Enciclopedia*, § 469, pp. 511-512.

[422] *Ibídem.*

[423] Para Hegel, el contenido universal de la voluntad solo se puede dar en el pensamiento y por el pensamiento; nada hay más mezquino y tan absurdo como querer excluir el pensamiento de la eticidad, de la religiosidad, o del derecho, etc. *Ibídem.*

que aparece dentro del espíritu."[424] En este sentido, la finitud que es parte constitutiva de la voluntad es la guía de lo infinito, ya que, justamente lo finito es lo que hace que lo universal se *autotransforme*. Por ende, que el sujeto es esencial para la *autoconstitución* de sí y del mundo ético.

De esta manera, el tercer momento del espíritu subjetivo, la psicología, es donde inicia la ética hegeliana.[425] Partiendo de que el sentimiento práctico se muestra como la base fundamental para la construcción de una teoría ética moderna, podemos decir que dicho sentimiento recupera la filosofía aristotélica, pero se adapta al modelo ético que constituye la forma de libertad en la modernidad. Si vamos a la Ética a Nicómaco de Aristóteles podemos ver que ya en él se encuentra una teoría de la acción, en la cual, hay una integración entre el deseo y la inteligencia:

> El principio de la acción -aquello de donde parte el movimiento, no el fin que persigue- es la elección, y el de la elección del deseo y la elección orientada a un fin. Por eso, ni sin entendimiento y reflexión, ni sin disposición moral hay elección. La reflexión de por sí no pone nada en movimiento, sino la reflexión orientada a un fin y práctica; ésta, en efecto, gobierna incluso al entendimiento creador, porque todo el que hace una cosa la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es el fin absolutamente hablando (si bien es un fin relativo y de algo) así la acción misma, porque es el hacer bien las cosas lo que es fin, y eso es el objeto del deseo.[426]

De esta manera, siguiendo a Amengual, en Hegel encontramos un sistema ético que demuestra la necesidad lógica de una unidad entre la voluntad y la inteligencia.

> Esta coincidencia de raíz entre inteligencia y voluntad da a entender que no son dos ámbitos diferentes, ni dos modos de proceder independientes y aislados, sino determinados y com-

[424] Reale, Giovanni y Antisieri, Dario. "Hegel y el Idealismo absoluto", en *Historia del pensamiento filosófico y científico. Del romanticismo hasta hoy*, Tomo III. p. 143.
[425] "Pero el carácter ético de la 'Psicología' se hace patente en su misma exposición, en su propio contenido, que viene a ser una relectura -en clave antropológica- del tercer capítulo de la 'Analítica' de la Crítica de la Razón Práctica. asimilando también la otra corriente filosófica, la que desde la filosofía clásica griega y helenística pasando por la Escolástica llega hasta Wolff." Amengual Coll, Gabriel. "El sentimiento moral en Hegel", p. 33.
[426] Aristóteles, Ética nicomáquea, Libro VI, 2, 1139b.

> penetrados recíprocamente: no hay inteligencia sin voluntad, ni voluntad sin inteligencia (...) De este modo la voluntad no sólo presupone la inteligencia, sino que ésta llega a su realización en aquella.[427]

A partir de lo anterior, podemos decir que la inteligencia toma un papel importante en la filosofía hegeliana, pues a partir de ella el sujeto puede *autodeterminarse* y alcanzar su propio concepto de libertad en el mundo objetivo. El sujeto que se sabe y se decide de cierto modo está llevando a la existencia de la propia realización de su libertad, en tanto que:

> el espíritu como voluntad se sabe cómo aquel que se decide en sí mismo y se completa desde sí. Este ser-para-sí completo o singularidad constituye el lado de la EXISTENCIA o realidad de la idea del espíritu; como voluntad, el espíritu ingresa en la realidad efectiva, como saber está en el terreno de la universalidad del concepto. -Dándose a sí misma el contenido, la voluntad está cabe sí, es libre en general; éste es su concepto determinado.-[428]

En el sentimiento práctico, la subjetividad encuentra su autodeterminación en sí misma de forma inmediata, de ahí que esta subjetividad se encuentra determinada por su particularidad.[429] No obstante, este sentimiento tiene que estar mediado por lo universal, ya que de otra manera la libertad del sujeto sería algo contingente. Dicho lo anterior, la subjetividad se puede determinar de tal forma que su contenido interior sea idéntico a la razón y con ello alcanzar su verdadera libertad; o puede determinarse de tal manera que el sentimiento se oponga a la razón. En este último caso "el sentimiento también puede ser unilateral, inesencial y malo."[430] Como hemos demostrado ya, en este momento el sentimiento natural es contingente, esto quiere decir, que en él se encuentra la misma posibilidad de que su contenido tome la forma universal o que se quede arraigado en su forma meramente particular y opuesta a lo universal.

Para Hegel, la racionalidad efectivamente real del corazón y de la voluntad solo se puede encontrar en la universalidad de la inteligencia, porque

---

[427] Amengual Coll, Gabriel. "El sentimiento moral en Hegel", p. 32.
[428] Hegel. *Enciclopedia*, § 469, pp. 511-512.
[429] *Enciclopedia*, § 471, pp. 512-514.
[430] *Ibídem*.

tiene al espíritu pensante como fuente,[431] es decir, el sentimiento subjetivo solo alcanza su verdad si este es idéntico al pensamiento objetivo. De este modo el sentimiento de la voluntad opuesto a lo universal se muestra como falso, en tanto que este sentimiento puede truncar la verdadera libertad de la subjetividad. Para Hegel, los conceptos universales tales como: Dios, el Derecho y la eticidad también se pueden alcanzar con el *sentimiento*,[432] en tanto que el sentimiento tenga un contenido idéntico a lo universal. En este sentido, aquello que el entendimiento se empeña en separar y en colocar en un peldaño inaccesible a la voluntad, es necesario que se rectifique. De donde resulta que para Hegel es indispensable rescatar el sentimiento subjetivo para dar paso a la verdadera libertad, ya que, en tanto que el sujeto puede sentir la ley, los deberes, etc., estos dejan de aparecer como algo opuesto, impuesto y externo, con lo cual, Dios, el derecho y la eticidad también pueden ser sentidas individualmente. Por tal motivo es indispensable ir a la parte de la moralidad.

Base moral de la subjetividad libre

Hegel no es el primer filósofo que hace una teoría de la moralidad. Previamente, el interés sobre la libertad del sujeto ya era un tema que se debatía en el ámbito intelectual. Sin embargo, la concepción de la moralidad de Hegel se separa de la de Kant, y en general de todas aquellas las filosofías del "yo", porque para Hegel el contenido moral del sujeto solo puede constituirse a partir de la autonomía de la subjetividad, con lo cual el sujeto se toma a sí mismo como objeto de su pensamiento y se da la forma deseada a partir de lo universal. En este sentido, es el sujeto el que tiene que constituir su propio contenido universal, a través del contacto con el otro, y en su reflexión de dicha experiencia. De esta manera la voluntad subjetiva lleva en sí la voluntad objetiva.[433]

---

[431] *Ibídem.*

[432] Para Hegel en este momento, "el sentimiento es la forma de la singularidad propiamente inmediata del sujeto en la cual tanto puede ponerse aquel contenido como cualquier otro contenido objetivo al cual la conciencia atribuye también objetividad". *Ibídem.*

[433] La voluntad individual se distingue de la voluntad universal u objetiva, así como de otras voluntades subjetivas, en tanto que esta se vaya determinando y actualizando en la universalidad, en tanto que la voluntad subjetiva se va a constituir a partir de experiencias, con las cuales también va adquiriendo un conocimiento mayor de sí y de la sociedad.

Para Hegel, la concepción de moralidad es de suma importancia para poder entender el tipo de libertad que posee el sujeto moderno. No obstante, no podemos dejar de lado su propia limitación, ya que la libertad no puede fundamentarse únicamente desde este aspecto. Amengual dice que: "Ciertamente (la moralidad) se trata de un momento aislado y por tanto abstracto, de la misma manera que ocurriría ya en la primera parte respecto al momento objetivo (el derecho abstracto); lo único real es la síntesis de ambos momentos de la eticidad."[434] A partir de esta síntesis, se concibe una forma de moralidad que se brinda todo contenido de su otro (el derecho), al mismo tiempo que también el derecho encuentra todo su contenido en la acción individual. Dada esta dependencia entre la moralidad y el derecho, entre lo subjetivo y objetivo, solo tienen cabida en la eticidad.

Entonces podemos decir que, si la libertad solo se puede realizar en el ámbito ético, no es extraño que la figura de la *subjetividad libre* tenga su propio lugar en la tercera esfera de la *Filosofía del Derecho.* Esta subjetividad actúa según su propio concepto, manteniéndose firme a los conceptos universales de rectitud y de justicia. Por lo tanto, si la ley, norma o costumbre es adecuada a su concepto de libertad, la respetará fielmente, pero en dado caso que el mundo le devenga infiel y la normas o leyes sean contradictorias a su concepto de libertad, entonces esta subjetividad se vuelca contra este orden universal y lo transforma para adecuarlo a su concepto de libertad, respetando su propio concepto. Así vemos que la subjetividad recta no es algo dado al sujeto por naturaleza de su ser en sí o por el derecho, sino por su propia disposición para transformarse y hacerse universal a través de acciones cotidianas en cualquier ámbito social.

Cabe señalar que en Hegel hay una distinción importante entre acción (*Handlung)* y hecho (*Tat).* Mientras que la acción pertenece meramente a la intención de la subjetividad, el hecho corresponde a la realidad que ha creado dicha acción subjetiva. Asimismo, en la acción hay tres momentos: el primero corresponde al reconocimiento que le da el sujeto a su propio propósito; en el segundo momento, el sujeto se cuestiona por la relación entre su propósito o intencionalidad y el orden objetivo establecido; y finalmente, en el tercer momento, el sujeto orienta su propósito a la universalidad, es decir, al bien objetivo.[435] Por otro lado, el hecho es

---

[434] Amengual Coll, Gabriel. "La moralidad como autodeterminación", p. 670.

[435] Como trasfondo de esta teoría de la acción, se encuentra una distinción importante entre la norma moral (acción subjetiva deseada en el mundo) y la norma jurídica (ac-

aquella realidad concreta y externa que la subjetividad ha creado. Hegel dice que: "El hecho provoca un cambio en la existencia previa y la voluntad es responsable de él en la medida en que la existencia alterada lleva en sí el abstracto predicado de lo mío."[436] En el hecho, a diferencia del acto, se encuentra una cantidad de circunstancias imposibles de determinar previamente, no obstante, la subjetividad, en tanto que se atribuya dichas circunstancias como suyas, es responsable de sus hechos.

Dado que la acción es lo que transforma el mundo objetivo y su resultado es obra meramente humana, la acción aparece como externa al propio sujeto y muchas veces se separa de su propia intencionalidad. En este sentido, el querer, la intención y el deseo del sujeto se pueden llegar a frustrar por alguna contingencia que se presente en el mundo objetivo. En consecuencia, la intencionalidad, en ocasiones aparece separada del resultado de su acción. Sin embargo, para Hegel, a diferencia de Kant, no quita ninguna responsabilidad al sujeto sobre el hecho. De tal manera, el sujeto en su actuar es completamente responsable de todo aquello que realice en el mundo bajo el predicado de "*lo mío*", a pesar de que el resultado sea distinto al que se esperaba.[437] También cabe señalar que puede haber una fractura entre lo que se encuentra externo a la subjetividad (el hecho) y la determinación que le otorgue la subjetividad desde su particularidad. Esta fractura surge en tanto que la particularidad de la subjetividad es formal, es decir, su contenido puede o no coincidir con la universalidad y opinar indistintamente sobre su exterioridad. De ahí que la intención que coincide con la universal logra elevarse al concepto de la voluntad general y con ello actuar bajo la forma del bien.[438]

La responsabilidad como afirmación de la subjetividad es algo que se distingue plenamente de *la autoconciencia heroica* (tal como aparece en las tragedias antiguas, Edipo, Antígona, etc.), pues esta no se ha elevado de su simplicidad a la reflexión de la diferencia entre *hecho* y *acción*, entre el suce-

---

ción guiada por la prohibición). Para este pensador alemán, la norma moral es la única que logra darle a la subjetividad una verdadera libertad.

[436] Hegel, *Filosofía del Derecho*, § 115, p. 209.

[437] El sujeto, que es propietario de cosas externas que pueden ocasionar daños a terceros (incluidos el cuerpo mecánico y la condición de ser viviente), al estar inmersos en múltiples relaciones con los otros, pueden causar daño. Estos daños corren a cargo del sujeto, en tanto que el objeto que ha causado daño es propiedad del sujeto. En este sentido, los sujetos son responsables de sus propias acciones y de las acciones de los objetos que están bajo su dominio. (*Ibídem*, § 116, p. 210)

[438] *Ibíd.*, § 114., Agregado, pp. 207-208.

so exterior y el propósito y conocimiento de las circunstancias, así como tampoco se atiene a la dispersión de las consecuencias, sino que asume la total responsabilidad por el alcance total del hecho.[439] En la modernidad, la libertad del sujeto surge a partir de esta reflexión que tiene de sus propios actos, por consiguiente el saber se vuelve un derecho, que conlleva al mismo tiempo la obligación al sujeto antes de actuar sobre el mundo.[440]

Para Hegel la conciencia individual se transforma cuando logra alcanzar cierta conciencia de sí y del mundo. Dicha transformación surge al pasar de aquel momento en el que para actuar solo basta su propósito, y llega al momento de la *intención*, cuando este es consciente de que no basta saber solo su acción, sino también necesita conocer la universalidad de su acción, es decir, de su concepto, el cual se deduce de la noción de acción.[441] En este sentido "Lo universal que aparece de esta manera es lo querido por mí, mi intención."[442] El sujeto que realiza un esfuerzo por justificar su acción a través de su intención, quita todo aspecto singular de su propia acción, afirmándose como *esencia subjetiva*. Así, el sujeto que alcanza a percibir la universalidad de su acción puede darle un predicado a esta, determinando si es un incendio, homicidio, robo, estafa, etc.

> En una acción se pueden aducir siempre más o menos circunstancias: en un incendio deliberado el fuego puede no llegar a declararse o extenderse más allá de lo que su autor había previsto. A pesar de ello no se puede hablar en este caso de buena o mala suerte, porque al actuar del ser humano se entrega a la exterioridad. Un viejo refrán dice con justicia que la piedra que ha salido de la mano pertenece ya al diablo. Al actuar me expongo a la mala suerte: ésta tiene, por lo tanto, un derecho sobre mí y es la existencia de mi propio querer.[443]

---

[439] *Ibíd.*, § 118., Obs., p. 212.

[440] Para Hegel, todo individuo moderno tiene derecho de saber, a menos que este esté bajo las determinaciones de la locura, la idiotez y afecciones similares o la infancia, porque solo este tipo de circunstancias eliminan el carácter del pensamiento y de la libertad de la voluntad. (*Ibíd.*, § 120, Obs., p. 215-216)

[441] La universalidad de la acción es su propio concepto, por ejemplo, la acción de acercar una cerilla a algo que cause un gran fuego, en su concepto es incendio y con este no solo la acción tiene un nombre, sino que también se puede alcanzar a percibir la magnitud de sus consecuencias.

[442] "La palabra intención contiene etimológicamente el sentido de abstracción: por una parte, posee la forma de la universalidad y por otra mienta la extracción de un lado particular de la cosa concreta." (*Ibíd.*, § 119, pp. 214-215)

[443] *Ibídem.*

A diferencia de Kant el "deber ser" juega un papel importante en su teoría sobre la libertad. Sin embargo, este "deber ser" muestra su propia limitación, en tanto que el deseo de alcanzar la ley universal se encuentra una y otra vez frustrado, porque el "deber ser" nunca llega a *ser*, pues este siempre trasciende la realidad y en su cumplimiento desaparece. Así lo expresa Houlgate: "... el deber ser está dirigido a un mundo que va en contra de su propia naturaleza, ya que esta es diferente y no alcanza los requerimientos del servicio."[444] Mientras tanto, para Hegel, la capacidad racional del sujeto lo va a llevar a hacer efectiva su libertad en un plano objetivo y realizable en el mundo, pues la reflexión subjetiva es solo la guía para que su libertad se desenvuelva en un ámbito ético-social. La libertad del sujeto se realiza en el mundo, no en el pensamiento del sujeto.

Es por esta razón que, para Hegel, el hecho de que la acción del sujeto contenga su propio deseo ya lo constituye como agente libre y en su realización más concreta, su propia realización en el mundo, encontrando la satisfacción en su actuar. Esta concepción de libertad es contraria a lo que ya se consideraba en la modernidad con otros pensadores, pues otras teorías que apelan al corazón solo toman en consideración la satisfacción del placer y la pasión del sujeto. Mientras que, para Hegel, es claro que el sujeto debe encontrar su satisfacción en la acción sin quedarse en esa separación entre el deber y el placer, pues para él, a través de la acción del sujeto se logra borrar la diferencia entre lo interno (particular) y externo (universal). En este sentido el sujeto tiene que actuar de tal manera que los fines propios sean compatibles con los fines universales.[445]

Dado que Hegel rescata el deseo individual y lo pone como elemento esencial para constituir la libertad subjetiva en la modernidad, no es extraño que rechace la libertad Kantiana. Este rechazo de Hegel a la forma de libertad kantiana surge a partir de la concepción que Kant tiene de la *particularidad*. Hegel encuentra erróneo pensar la particularidad del su-

[444] Houlgate dice al respecto que: "Puesto que en la realización de fines válidos en y por si está también incluida la satisfacción subjetiva del individuo mismo (incluso su reconocimiento en el honor y la gloria), la exigencia de que solo se deban alcanzar los fines del subjetivos o los fines objetivos, hacen que se excluyen mutuamente. Se convierten incluso en algo malo cuando llegan a considerar que la satisfacción subjetiva, por el solo hecho de estar presente (como lo está siempre en una obra acabada), constituye la intención esencial del agente, y el fin objetivo cómo tal ha sido solo un medio para alcanzar aquella." Houlgate, Stephen. *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History*, Blackwell, Oxford, 2005, p. 83.
[445] Ibíd., § 124.

jeto condicionada por lo universal, ya que lo particular y lo universal son una unidad cuando el sujeto se realiza. Esta contraposición entre el deseo y el deber en Kant surge porque el entendimiento pinta a la subjetividad como algo meramente natural e irracional, mientras que lo universal (la ley que se debe seguir) aparece como aquella realización humana que tiene que alcanzar todo sujeto para lograr superar aquella naturalidad.

No obstante, Hegel reconoce que Kant ha acertado cuando dice que el sujeto tiene que universalizarse. Partiendo de que esta universalización se realiza en y mediante la subjetividad del individuo, pues de otra manera este no podría alcanzar la plena libertad. En esta separación, entre la conciencia moral y lo que se encuentra fuera de ella, Kant pone el "bien universal" como una ley externa que el individuo debe seguir en su acción para llegar a la libertad.[446] Para Hegel, la conciencia moral de Kant, cuando obedece al "deber ser", queda subordinada a este, le impide la plena realización de su libertad. En consecuencia, este pensador concibe la libertad del sujeto como el resultado de un trabajo de sí, en el cual la ley se convierte en su propio querer. A diferencia de lo que piensa Kant, Hegel dice que: "El derecho de la particularidad del sujeto a encontrarse satisfecho, o, lo que es lo mismo, el derecho de la libertad subjetiva constituye el punto central y de transición en la diferencia entre la antigüedad y la época moderna."[447]

En la modernidad, el sujeto solo puede ser libre cuando este pone su propio concepto de sí como su fin, dejando de lado lo contingente. En este sentido el contenido moral de la acción es la intención, es decir, su fin mismo. Por el contrario, si la acción tiene otros contenidos, dicha acción se convierte solo en medio. Con la intención como fin del sujeto se permite llegar a una verdadera libertad en el mundo objetivo, porque se concretiza la intención del sujeto. De ahí que, el sujeto tenga que sacrificar ciertos deseos para alcanzar la felicidad misma. Para Hegel, la felicidad solo tiene un contenido afirmativo de los impulsos, en este sentido, el sujeto, a partir de sus preferencias y su propio sentimiento, puede decidir en qué pone su felicidad. Hegel dice:

[446] "La voluntad, que no se dirige a la ley, no puede ser llamada libre ni no libre, porque no se refiere a las acciones, sino inmediatamente a la legislación para las máximas de las acciones (es la razón práctica misma), por tanto, es absolutamente necesaria y no es susceptible de constricción alguna. Sólo el albedrío puede ser llamado libre." Rodríguez García, Ramón. "Kant: teoría de la acción y libertad", en *Filosofía y razón. Kant, 200 años*, Universidad de Valencia, Valencia, 2005, p. 101.
[447] Hegel. *Filosofía del Derecho*, § 124, Obs., p. 219.

> En la felicidad el pensamiento dispone ya de poder sobre su fuerza natural de los instintos, pues no se contenta con el momentáneo, sino que requiere una totalidad de dicha. Se relaciona en este sentido con la cultura, pues ésta es precisamente lo que impone lo universal. En el ideal de la felicidad se encuentran dos momentos; el primero es un universal que está por encima de lo particular; pero puesto que el contenido de este universal es el goce general, aparece aquí nuevamente lo individual y particular, por tanto algo finito.[448]

Por consiguiente, la subjetividad es la que tiene la libertad de darle forma y contenido a su felicidad. De igual modo, la felicidad, al ser una *determinidad* universal que la subjetividad se pone a sí misma, se está *autodeterminando*, en ello radica la libertad de esta subjetividad. En este sentido, podemos decir que felicidad y libertad siempre van juntas.

Hegel afirma que: "Lo subjetivo, al mismo tiempo que tiene el contenido *particular* del *bienestar*, está, en cuanto reflejado sobre sí e infinito, en relación con lo universal, con la voluntad existente en sí."[449] Esto quiere decir que a pesar de que el sujeto tenga una reflexión particular sobre su propio bienestar, dicha reflexión está mediada por lo universal. Dado que el sujeto vive en comunidad, el bienestar particular incluye un bienestar de otros. Para Hegel, el sujeto tiene el derecho a considerar el bienestar de muchos otros sujetos y a tomarlo como propósito en sus actos, este derecho se vuelve necesario para mantener el bienestar tanto del sujeto como el de los demás. Pero, si este principio universal del sujeto está determinado únicamente como derecho, no existe ninguna garantía de que el bienestar particular coincida con el bienestar universal, pues "aquellos fines del particular pueden ser distintos de él, y serle o no adecuados"[450] Entonces no basta solo con la intención para determinar si un acto es justo o no.[451]

El derecho a la particularización del sujeto trae consigo su propio *bienestar*, sin embargo, este sigue siendo formal, porque este derecho solo concierne al sujeto. Contrario al bienestar particular se encuentra el bienestar universal, el cual surge como necesaria para establecer el bien objetivo. Al respecto Hegel dice que: "Lo que se denomina *bien general*, el bien

[448] Hegel. *Filosofía del Derecho*, § 20, Agregado, p. 99
[449] *Ibíd.*, § 125, p. 221.
[450] *Ibídem.*
[451] *Ibíd.*, § 126, pp. 221-223.

del Estado, es decir, el derecho del espíritu efectivamente concreto constituye una esfera totalmente diferente en la que el derecho formal es un momento subordinado, lo mismo que el bienestar particular y la felicidad del individuo."[452] Para Hegel, el bien es la necesidad que surge en el mundo objetivo para que los sujetos puedan realizar su propio concepto de sí. De esta manera la particularidad se realiza en la objetividad a través de la acción, con lo cual, la *autoconstitución* subjetiva es la *sustancia* de la libertad. Por consiguiente, el bien aparece como la mediación del sujeto para entrar a la realidad existente, es decir, el sujeto debe conocer (*derecho de saber*) qué es el *bien* para poder realizarse (conseguir su *bienestar*) en cualquier ámbito social. Con lo cual en el *bien* encontramos la unidad de los dos momentos anteriores de la conciencia moral.

Solo bajo la concepción del bienestar particular mediado por lo universal, el bien y el *derecho de saber* del sujeto no se quedan únicamente en el saber mismo, sino que se materializan en el mundo a través de su acción. El sujeto cuando actúa transforma el mundo, en tanto que la acción debe ser adecuada (según la libertad universal) para que sea reconocida como verdaderamente moral. Hegel dice que: "Dado que la acción es una alteración que debe existir en un mundo real y quiere por lo tanto ser reconocida en él, debe ser adecuada a lo que tiene validez en ese mundo."[453] Para este pensador la constitución de la libertad del sujeto moderno conlleva un saber lo universal, de esta manera si el sujeto no toma la responsabilidad de distinguir entre el bien y el mal, entre lo justo o lo injusto, entonces es incapaz de alcanzar su plena libertad. "Los que huyen de esta responsabilidad (saber distinguir entre lo bueno y lo malo), escondiéndose en su ser víctimas, se excluyen con ello automáticamente del mundo en el que han de intervenir activamente, libremente."[454]

En el momento de la moralidad, Hegel concibe la voluntad humana como pura interiorización de sí, es por ello que esta voluntad es solo *posibilidad* de ser buena o mala,[455] en tanto que el bien y el mal aparecen como objetos a su elección. El individuo, a través de su reflexión, puede

---

[452] *Ibíd.*, § 126, Obs, p. 222.
[453] *Ibíd.*, § 132. Obs.
[454] Hegel. *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental,* trad, Madureira, Max y Wrehde, Klaus Biblos, Buenos Aires, 2010.
[455] "En el mito religioso se dice que el hombre es semejante a Dios porque tiene el conocimiento del bien y del mal, y la semejanza divina tiene lugar porque la necesidad no es aquí una necesidad natural, sino que la decisión es precisamente la eliminación de esa duplicidad del bien y del mal." (*Ibíd.*, § 139, Agregado, p. 241)

pensar lo universal *en sí* y *para sí,* o se puede poner por encima de este. Esta posibilidad surge en tanto que el individuo puede determinarse a partir del *libre albedrío*,[456] pues con él puede decidir querer esto o aquello. "Puesto que tanto el bien como el mal se le enfrenta al individuo, éste tiene la elección entre ambos, puedo decidir por uno o por el otro y acogerlo en su subjetividad."[457] La voluntad que decide a partir de una mediación entre lo particular y lo universal puede *autodeterminarse*, es decir, llegar a ser un agente no solamente bueno, sino verdaderamente libre.

De manera que la figura del *bien objetivo* aparece como una obligación al sujeto,[458] pues la voluntad tiene que adecuarse a este concepto universal para lograr su libertad. Hegel dice que: "Lo universal del bien, lo abstracto, no puede ser realizado de modo abstracto, y tiene que tener por lo tanto también la determinación de la particularidad."[459] En este sentido, la acción moral tiene un contenido universal y particular al mismo tiempo. El sujeto, a través de su reflexión, puede universalizarse o puede caer en cualquiera de las *figuras del mal*.[460] Es por ello que este debe pasar a determinarse en una esfera más elevada, la eticidad.

Por esta razón, para Hegel la subjetividad juega un papel muy importante en la construcción de la libertad, porque los sujetos en su conjunto se muestran como el motor interno que guían la totalidad ética. En el proceso de *autoconstitución* de la libertad hay un doble proceso constitutivo de la libertad, por un lado, la sustancia ética da contenido al pensamiento del sujeto, dándole cierta forma y contenido objetivo a la subjetividad; por otra parte, el pensamiento subjetivo construye la sustancia ética cuando la forma de libertad universal ya no es suficiente

---

[456] "El libre arbitrio es aquella etapa del desarrollo de la voluntad en que esta consta de (a) la forma universal que puede, libremente, abstraer de todo, y (b) la dependencia de la voluntad de cierto contenido o materia dada interna o externamente." Cordua, Carla. *Explicación sucinta de la filosofía del derecho de Hegel*. Editorial Temis, Santa Fe de Bogotá, Colombia, 1992, p. 16.

[457] Hegel. *Filosofía del Derecho*, § 139, Agregado, p. 249.

[458] *Ibíd.*, § 133, pp. 229-230.

[459] *Ibíd.*, § 134, Agregado, p. 230.

[460] En relación con el mal, aparece una serie de figuras que van en contra del bien objetivo. Dichas figuras van dibujando los actos inmorales o antimorales que surgen en la vida cotidiana y que evitan que el individuo pueda ser verdaderamente libre dentro de cualquier ámbito social. Es por ello que las figuras del mal aparecen como aquellas conciencias que se oponen a la figura de la *Rechtschaffenheit*. Sin embargo, en el individuo está la posibilidad de ser una conciencia mala o una conciencia honrada, pues en su decidir se encuentra su propia libertad.

para realizar su propio concepto de libertad. De esta manera, tanto el individuo como la totalidad ética se fundamentan y se transforman mutuamente. En consecuencia, para este pensador, la subjetividad toma una gran importancia en la constitución de la libertad moderna, pues ella es quien crea y transforma la libertad. No obstante, es importante mencionar que el carácter subjetivo tiene dos caras, una negativa y otra positiva, la primera corresponde al sujeto que se afirma en la particularidad y toma la forma del mal, mientras que la segunda subjetividad se integra en la totalidad ética y la transforma en su propio actuar. Dicho de otra manera, mientras que algunas subjetividades adecuan la universalidad a su propio concepto e incluso "van en contra de la objetividad de las instituciones, cuando éstas se han corrompido";[461] por otro lado surgen las subjetividades que se arraigan en su particularidad, constituyéndose bajo un falso "bien", poniéndose por encima y contrarias de lo universal, con lo cual solo se determinan bajo cualquier figura del mal, negando toda posibilidad de realización plena de la libertad subjetiva, además de que solo anuncia su propia destrucción.

Para Hegel la libertad en la modernidad cobra una forma externa, es decir, que se materializa en el mundo, distinta a la concepción de libertad interna de la filosofía estoica. En este sentido, la aparición de sujetos que se esfuerzan por encontrar una libertad interior tiene una causalidad y aparecen como necesarios para transformar la libertad objetiva, ya que ponen en tela de juicio la vigencia de la libertad universal. A este tipo de sujeto, el mundo ha devenido infiel, porque su concepción de orden universal ya no coincide con el orden universal existente, y por ello, niega toda vigencia a los deberes universales. En este sentido Amengual dice que: "La formalidad es la presencia de la subjetividad; es el *yo quiero* que acompaña y que debe poder acompañar en todo momento el orden ético. La formalidad es indispensable para que el orden sea ético y no puramente administrativo u organizativo, legal o pura costumbre."[462] De esta manera, la particularidad permite que la subjetividad transforme la totalidad de la esfera ética a través de su querer y su acción de tal forma que su concepto de libertad universal no quede separado de la subjetividad. Habría que decir también que el querer unido de la acción de la subjetividad que transforma el mundo objetivo tiene que elevarse sobre su propia particularidad y hacerse universal, institucional, para que todos los integrantes de la sociedad puedan gozar de esta forma de la libertad hasta el momento conquistada.

[461] Amengual Coll, Gabriel. *La moral como derecho,* Trotta, Madrid, 2001, p. 337.
[462] Amengual Coll, Gabriel. *La moral como derecho*, p. 341.

Con respecto a la libertad interior, "este tipo de voluntad representa la libertad antigua y se remite a personajes como Sócrates o los estoicos, los cuales buscaban en su interior el saber de lo bueno o de lo malo, o de lo justo o injusto para tratar de conquistar, en su interior, la armonía que se ha perdido en la realidad".[463] Esta búsqueda de la verdad del sujeto en sí mismo, que surge a partir de que la configuración del orden universal establecido a través de las leyes y costumbres de la sociedad, ya no satisface a este tipo de *voluntad superior*.[464] Así, este sujeto emerge de la universalidad y aparece para transformarla. Cuando el sujeto rechaza ese mundo infiel, lo que lo hace moral no es ese repliegue hacia sí, sino su rechazo a ese universal con el que ya no se identifica.

En la esfera de la moralidad, el bien y el mal se determinan en el interior de la voluntad. Mientras que el bien se encuentra relacionado con el deber ser, el mal con el no ser o lo que debe ser eliminado.[465] En tanto que el mal es el otro del bien y el bien el otro del mal, el bien existe en tanto que existe el mal y al revés.[466] Dado lo anterior, ni el bien ni el mal pueden existir en sí mismos, y solo cobran existencia en la medida en que el individuo se determina en la universalidad. De esta manera, el individuo que se coloca como lo absoluto frente lo universal, actúa bajo la figura del mal, con lo cual niega toda posibilidad de universalizarse. Por consiguiente, el mal introduce la oposición en el interior de la subjetividad entre lo particular y lo universal, abriendo una escisión entre la voluntad y el orden objetivo. De igual manera, el sujeto que se deja dominar por el arbitrio no solo aparece bajo la forma del mal, sino que vive desgarrado por la separación irreconciliable que ve entre él y el mundo objetivo. Por lo tanto, el individuo que se decide por su particularidad es el único responsable de su mal.

Hegel lleva hasta sus últimas consecuencias el principio subjetivo de la moralidad, para demostrar que la conciencia moral abstracta es insufici-

---

[463] *Ibídem.*
[464] *Ibídem.*
[465] Véase Hegel, *Filosofía del Derecho*, § 139, Obs., p. 237 s.
[466] "Hegel consiste en hacer del mal moral parte de la libertad, incluso si es una parte negativa. En su filosofía no hay preeminencia del bien sobre el mal, ni la inversa: no es, primero, la buena voluntad y, luego, por un mecanismo incomprensible, la transgresión, ni tampoco es insociable y luego, por el deber, se socializa. El ser humano no es ni bueno, ni malo: es libre y por ello puede ser uno u otro: "sólo el hombre es bueno precisamente en la medida en que puede ser malo". Véase también Pérez Cortés, Sergio. "Hegel: su doctrina de la acción", incluido en este libro.

ente para la plena realización de la libertad. A partir de la demostración de Hegel de que la moral no se puede fundamentar desde sí misma, se lleva a cabo una transición de la esfera de la moralidad a la eticidad. Por tal motivo, en este apartado veremos, por un lado, la importancia que posee la filosofía kantiana para la constitución de la filosofía hegeliana, y, por el otro lado, la importancia de superación de la mera moral en el plano ético. Ambos apartados son indispensables para entender cómo es que se constituye la libertad subjetiva y objetiva a partir de la acción moral. La transición de la moralidad a la eticidad no es la eliminación de la moral en un ámbito objetivo, sino la subsunción de la moralidad en la eticidad, es decir, la unidad de lo subjetivo (moral) y lo objetivo (legalidad).

Para Hegel el individuo es el que transforma la ley, las instituciones de la sociedad y todas aquellas relaciones entre los sujetos. Al mismo tiempo que la libertad objetiva se constituye, también se transforma la libertad subjetiva, es por ello que hay un doble proceso constitutivo en el pensamiento de la libertad hegeliana. De esta manera, la sociedad no solo es quien fundamenta la libertad del individuo, sino que también el individuo es quien participa en la auto-constitución de la libertad objetiva del Estado. Así, en tanto que el individuo es capaz de realizar la libertad individual, también se realiza la libertad objetiva; ambas realizaciones de libertad solo pueden llevarse a cabo en el plano de la eticidad.[467]

Para Hegel la realización de la libertad subjetiva no se ve reflejada en aquel sujeto que solo obedece la ley, sino en aquella subjetividad que se construye una imagen de sí y la realiza en el ámbito ético. Cabe señalar que, en caso de que la forma de libertad deseada sea incapaz de realizarse por el orden universal ya establecido, la subjetividad puede llegar a cambiar la forma de libertad establecida en la sociedad, a través de su propia acción. En este sentido, la conquista de la libertad individual implica disposición de la subjetividad y la acción del individuo para construir su propio concepto. En definitiva, la libertad individual no es algo dado para el individuo, sino algo que él mismo tiene que construir diariamente. Para Hegel la libertad solo puede existir en tanto que el individuo hace de la ley su propio propósito, su propia intención y su propio querer.

[467] "La *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares, por un lado, tengan su total *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho* (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), y por otro se conviertan por sí mismos en interés de lo universal, al que reconozcan con su saber y su voluntad como su propio *espíritu sustancial* y toman como *fin último* de su *actividad*." Hegel, *Filosofía del Derecho*, § 260, p. 379.

Para Hegel es claro que el sujeto no puede pensarse como un ser aislado del ámbito social. En este sentido, "Hegel es demasiado Aristotélico como para admitir como Kant un deber-ser; pero por otra parte es demasiado kantiano (o moderno) para admitir, como Aristóteles, en el ámbito del espíritu un fin o un *telos* que no sea puesto, que no sea propuesto por el espíritu."[468] En este sentido, es imposible que la *autoconciencia* del sujeto venga de la simple certeza de sí mismo, pues en el actuar el sujeto se prueba en el mundo una y otra vez y se *autoconstituye* como agente libre. El sujeto, a través de la reflexión que tiene de sí ante su otro y ante el mundo, puede constituir su propio concepto y llevarlo a su realización. De donde se infiere que los deseos de los sujetos también son una parte importante para vivir su plena libertad; sin embargo, estos deben estar mediados por un orden universal (o derecho existente). Con lo cual podemos afirmar que la moralidad va unida a la eticidad, porque la libertad del sujeto parte de la reflexión que tiene de sí, de sus otros y del mundo, para actuar en la sociedad y *autorrealizarse* en esta.

Bibliografía

Obras de Hegel

— (1999). *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, tr. Juan Luis Vermal. Barcelona: Editorial Edhasa.

— (1997). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza.

— (1966). *Fenomenología del Espíritu,* trad. Wenceslao Roses. México: Fondo de Cultura Económica.

— (1971). *Filosofía de la Historia,* trad. J. M. Quintana Cabanas. Barcelona: Ediciones Zeus.

— (2010). *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental*, trad. Max Madureira y Klaus Wrehde. Buenos Aires: Editorial Biblos.

— (1995). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía II,* trad.

[468] Amengual Coll, Gabriel. "El sentimiento moral en Hegel", p. 34.

Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.

— (2011). *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva. 1. El ser (1812). 2. La doctrina de la esencia (1813)*, trad. Félix Duque. Madrid: Abada.

Bibliografía secundaria

— Amengual Coll, Gabriel. (1992). "El sentimiento moral en Hegel". *Revista: Taula: Quaderns de pensament*, Nº. 17-18, pp. 27-44.

— Amengual Coll, Gabriel. (1989). "La moralidad como autodeterminación". *Mayurqa: Revista del Departamento de Ciencias Históricas y Teoría de las Artes*, Nº. 22, 2, pp. 669-677.

— Amengual Coll, Gabriel. (2001). *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la "Filosofía del derecho" de Hegel*. Madrid: Trotta.

— Amengual Coll, Gabriel. (2010). "La libertad y su realización. La antropología filosófica de la Filosofía del Derecho". En Falgueras, Ignacio, García, Juan A., Padial, Juan J. (eds.), *Monografía XV/2. Yo y el tiempo. La antropología filosófica de G. W. F. Hegel. Vol. II: La temporalidad humana*, Contrastes, Suplemento 15, Málaga, pp. 23-38.

— De Zan, Julio. (2009). *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*. Buenos Aires: Ediciones Signo.

— Herrera, José Rafael. (2006). "Historia y eticidad en la filosofía de Hegel". *Apuntes Filosóficos,* Nº. 28, vol.15, pp. 81-101.

— Pérez Cortés, Sergio. (1989). *La política del Concepto*. México: Ediciones UAM.

— Reale, Giovanni y Antisieri, Dario. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico. Del romanticismo hasta hoy, Tomo III*, trad. Juan Andrés Iglesias. Barcelona: Herder.

— Ritter, Joachin. (1989). "Moralidad y eticidad sobre la con-

frontación de Hegel con la ética kantiana", en Gabriel Amengual Coll (ed.). *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Institucionales, pp. 143-169.

— Rodríguez García, Ramón. (2005). "Kant: teoría de la acción y libertad". En Manuel E. Vázquez García (coord.). *Filosofía y razón. Kant, 200 años*. Valencia: Universidad de Valencia, pp. 93-105.

— Siep, Ludwig. (1989). "¿Qué significa superación de la moralidad en la eticidad en la filosofía del derecho de Hegel?". En Gabriel Amengual Coll (ed.). *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Institucionales, pp. 171-193.

— Brooks, Thom. (2007). *Hegel's Political Philosophy. A Systematyc Reading of the Philosophy of Right*. Edinburgh: University Press.

— Houlgate, Stephen. (2005). *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History*. Oxford: Blackwell.

— Ormiston, Alice. (2004). *Love and Politics*. Albany: State University of New York Press.

— Peperzak, Adriaan T. (2001). *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

— Rose, David. (2007). *Hegel's Philosophy of Right. A Reader's Guide*. London: Continuum.

LA ETICIDAD & LA CRÍTICA HEGELIANA A LAS TEORÍAS DEL CONTRATO SOCIAL

por

Javier Balladares Gómez

A través de los años, la filosofía política de Hegel ha tenido una recepción desigual, incluso contrapuesta. O bien es aclamada por poner a la libertad en el centro de su filosofía, o bien es acusada de lo contrario: de someter la libertad individual en favor de una totalidad que oprime la subjetividad. Es sabido que esta última postura tuvo mucha fuerza durante la segunda mitad del siglo XX, cuando se acusó a la obra hegeliana de ser un proyecto *totalitario*, *autoritario*, *conservador*, *mistificador* o por lo menos *peligroso* para la noción de libertad prevaleciente en las sociedades de la posguerra.[469] Las razones de las posturas críticas a la filosofía política de Hegel son diversas. Una de las fuentes de desconfianza en la obra política de Hegel es su concepto de eticidad, que es tratado en la *Fenomenología del Espíritu* así como en la tercera sección de sus *Principios de la Filosofía del Derecho.* La eticidad juega un papel muy importante en el proyecto hegeliano porque allí se resuelven muchos de los problemas e inconsistencias surgidos en la moralidad y en el derecho abstracto, pero también es la parte más polémica de la obra mencionada, porque allí se localiza lo que para algunos es una afrenta a la libertad individual. Por otra parte, el rechazo de Hegel a las teorías contractualistas del Estado parecería confirmar esta aversión de Hegel hacia esa misma libertad individual.

Con este señalamiento polémico en mente es que en el presente trabajo se busca mostrar por qué valdría la pena detenerse en la concepción hegeliana de la *eticidad* para entender su idea de libertad, y de este modo señalar por qué las descalificaciones que hacia ella se formulan yerran en el blanco de su crítica. Al mismo tiempo, se buscará mostrar que la crítica al contrato social formulada por Hegel -que implica la necesidad de no dejar de lado la eticidad a la hora de pensar el Estado- no es un atentado

[469] Véase, por ejemplo, del lado de la tradición liberal el capítulo 12 de Karl R. Popper. *La sociedad abierta y sus enemigos*, ed. Paidós, Barcelona, 1957, pp. 221-267; o el capítulo dedicado a Hegel de Isaiah Berlin. *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, ed. FCE, México, 2004, pp. 104-139.

en contra de la libertad individual, sino el establecimiento del terreno para reformular la misma cuestión: la libertad en el mundo moderno.

Antes de comenzar, habría que hacer una precisión: hemos de distinguir entre eticidad (*Sittlichkeit*) y comunidad (*Gemeinschaft*). Muchas de las críticas actuales en contra de Hegel están mediadas por las ideas de una de las posturas antagonistas del pensamiento liberal, los peyorativamente llamados "comunitaristas." *Comunidad* es un término que ha sido utilizado como una reacción para contrarrestar el individualismo que se promueve en las actuales sociedades y el individualismo normativo del que parte el liberalismo. Comunidad también es un término socorrido por movimientos políticos de derecha. Con este panorama, se ha intentado hacer de Hegel un comunitarista. Sin embargo, de lo que se trata en Hegel no es la comunidad en general, sino de la *Eticidad*. ¿Qué es entonces, la eticidad en Hegel?

Eticidad en la *Fenomenología del Espíritu*

En la *Fenomenología del Espíritu* de 1807, Hegel introduce el concepto de *eticidad* apenas iniciado su capítulo sobre el espíritu. Así comienza Hegel el capítulo VI: "El espíritu es, así, la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma. Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones de este espíritu, el diferenciar sus momentos y el demorarse en momentos singulares."[470] La eticidad es la verdad de los momentos anteriores, en los que la conciencia es pensada partiendo de su pretensión de estar aislada. Cuando se tratan los distintos momentos de la conciencia se hace abstracción del mundo ético, pero de hecho, nos dice Hegel, el espíritu está siempre ya supuesto. Que los momentos singulares -que han sido tratados con anterioridad a este capítulo VI- sean momentos de esta esencia real absoluta (eticidad) significa que no pueden sostenerse por sí mismas, que necesitan de ella. Así, aunque la forma individual de la conciencia aparezca como opuesta a la eticidad, de hecho la necesita para tener la determinación de particularidad. Ese es el sentido de lo que Hegel anunciaba ya desde la sección dedicada a la "Certeza de sí mismo," a saber, que "el yo es el nosotros y el nosotros el yo."[471]

---

[470] Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 2000, p 260.
[471] Hegel, G.W.F. *Ibídem*, p. 113.

En este momento de la obra hegeliana, su autor nos brindará su concepción de la eticidad tal como él piensa que se ha dado en el mundo antiguo. Desde ahora es preciso señalar que hay grandes diferencias entre la eticidad antigua y la moderna, que más adelante precisaremos. Hegel escribe: "El espíritu es la *vida ética* [*sittliche Leben*] de un *pueblo* en tanto que es la *verdad inmediata*; el individuo que es un mundo."[472] La eticidad es, excusándonos de la redundancia, la vida ética de un pueblo. ¿Dónde queda el individuo? El individuo tiene su verdad *inmediata* en esa vida ética del pueblo al que pertenece. Decir esto es decir que no hay mediación entre la totalidad y el individuo. El hombre antiguo no se preguntaba por su identidad, no problematizaba el lugar que ocupaba en su pueblo [*Volk*]. El hombre antiguo era, nos dice Hegel, básicamente *carácter*. Hegel nos señala un modo en que esta relación de inmediatez entre la sustancia ética y el elemento particular se lleva a cabo: la familia.

La familia [*die Familie*] -o, mejor dicho, el *oikos* de los pueblos helenos antiguos-, es ese momento de inmediatez en el que el individuo aparece ya integrado en una unidad sin cuestionarse acerca de si acepta pertenecer o no allí, sin tener opción de pertenecer o no a esa unidad ética. Hegel llama incluso a la familia una comunidad ética *natural*. Recordemos que, de acuerdo a Aristóteles, el *oikos* antiguo implica tres relaciones básicas: la relación heril (amo-esclavo), la conyugal (esposo-esposa) y la que surge de la relación procreadora (padre-hijos). Sin embargo, Finley nos señala que: "El *oikos* no era solamente la familia; era todo el personal de la casa solariega y sus bienes; de aquí la 'economía' (de la forma latinizada, *oecus*), el arte de dirigir un *oikos*, que significaba manejar una granja, no el gobierno para mantener la paz en la familia."[473] Es decir, las relaciones "familiares" implican una serie de relaciones económicas y de parentesco. Aristóteles nos señala que la finalidad o *telos* del *oikos* no es otro que la preservación de la vida: reproducción de la especie (vía el lazo familiar) y de los individuos. Es en ese sentido que sea una comunidad ética *natural*. Antes de continuar, aquí podemos ver la utilidad de distinguir entre comunidad y eticidad, tal como lo señalamos al principio. Comunidades pueden haber muchas y de muy distintos tipos y niveles. Con eticidad, sin embargo, estamos en el ámbito general, no una comunidad en particular. Lo ético, nos dice Hegel, apunta a lo universal. Y no toda comuni-

[472] Hegel, G.W.F. *Ibídem*, p. 261.
[473] M.I. Finley. *El mundo de Odiseo*, trad. Mateo Hernández Barroso, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, pp. 67-68

dad de suyo implica universalidad.[474]

La conciencia particular al saberse existente solo en el interior de la sustancia ética (en este caso la familia o la casa) actúa teniendo como fin siempre el mantenimiento y la reproducción de esa primera comunidad. No se problematiza aquí si esto o aquello puede o debe ser de esta o de otra manera, pues el individuo no es nada fuera del *oikos*. Ahora bien, la familia es la comunidad más pequeña de las ciudades antiguas. No hay solo una casa, sino muchas casas, y lo ético universal es la totalidad de esa comunidad. Hay una relación negativa entre el *oikos* y la *polis*, en tanto que esta última aparece como externa. Pero la *polis*, en realidad, es lo universal. La casa no alcanza a serlo porque se encuentra aún dentro del ámbito de las necesidades inmediatas, es decir, en lo particular.

"El fin *positivo* peculiar de la familia es lo singular como tal,"[475] dice Hegel. Lo es además porque los fines inmediatos de la casa o familia son contingentes; contrariamente, los fines universales deben ser "contenidos sustanciales." Para que esto sea así, los fines deben referirse a lo universal, en este caso, los fines de la polis. Del mismo modo que la familia, la polis antigua organiza los lugares de cada ciudadano, y este no cabe preguntarse por la validez o la utilidad de que esto sea así. Evidentemente, en el nivel empírico puede hacerlo. De hecho, la historia está llena de rebeliones o relaciones problemáticas entre los ciudadanos y la polis. La cuestión aquí es más bien que cada vez que un particular lo hace, ya no es más un miembro de la comunidad o provoca una escisión al interior de esta, pues este vínculo entre lo universal de la polis y la particularidad se rompe o debilita. A continuación un ejemplo de cómo el carácter de los hombres estaba determinado por la polis. Se trata de un fragmento del discurso de los corintios en el "debate de Esparta" correspondiente a la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides:

> Ellos [los atenienses] son innovadores, resueltos en la concepción y ejecución de sus proyectos; vosotros [los espartanos] tendéis a dejar las cosas como están, a no decidir nada y a

[474] "Lo ético [es] en sí lo universal." Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. p 264. Por otro lado, Aristóteles en el Libro I de su *Política* ya señalaba tres tipos distintos de comunidad, cada uno en un nivel distinto: la casa o el *oikos*, la aldea o *kóme*, y la *polis*. Cada una con fines distintos, pero solo una de ellos poniéndose en el lugar más alto. Aristóteles. *Política*, trad. Manuela García Valdés, ed. Gredos, Madrid, 1988, 1252ª-1253ª, pp. 46 *ss*.

[475] Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, p 264.

> no llevar a cabo ni siquiera lo necesario. Además, ellos son audaces hasta más allá de sus fuerzas, arriesgados por encima de toda reflexión, y esperanzados en medio de los peligros; lo vuestro, en cambio, es actuar por debajo de vuestras fuerzas, desconfiar de la seguridad de vuestras reflexiones, y pensar que nunca os veréis libres de peligros. Ellos son decididos y vosotros vacilantes, y son aficionados a salir de su país, mientras que vosotros estáis apegados a la tierra: ellos creen que con su ausencia pueden lograr alguna ganancia, y vosotros que con una expedición perderáis incluso lo que ya tenéis.[476]

Una descripción similar de cómo son los miembros de un determinado pueblo en la actualidad no dejaría de generar dudas o descalificaciones por ser ingenua al no tomar en consideración la pluralidad. Decir que los mexicanos son valientes o generosos no deja de sonar insensato o vacío. Pero para la eticidad antigua señalar que un pueblo es generoso, compasivo, etc., sí tiene sentido, en tanto que muestra el carácter de ese pueblo, que es el mismo que se exige a sus ciudadanos. Por ello, los hoplitas atenienses podían sorprenderse al tener frente a sí a un espartano que no fuese valiente. Hoy, encontrarse con un mexicano que no es amable no es causa de ninguna sorpresa. Es sabido que no hay correspondencia entre lo que se dice de un pueblo con los casos particulares. Desde aquí se puede ver que hay una escisión entre el modo de pensar la eticidad antigua y la eticidad moderna. No se trata de lo mismo. Entre ambas ocurre algo que es fundamental para distinguir entre el mundo antiguo y el moderno: la aparición de la certeza de la voluntad de ser ella la esencia, de arrebatarle ese lugar al mundo ético.

La certeza de sí y la libertad individual

Haremos un pequeño salto desde la eticidad antigua hasta el momento en que la voluntad adquiere la certeza de ser ella lo esencial. Hegel pone del siguiente modo la aparición de la certeza de sí de la voluntad singular:

> Lo útil es el objeto en tanto que lo penetra la autoconciencia y en cuanto encuentra en él la *certeza singular* de sí mismo, su disfrute (su ser *para* sí); la autoconciencia lo *ve a fondo* de este modo, y esta intelección contiene la *verdadera* esencia del ob-

[476] Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro I, 70, 2-4.

> jeto (la de ser algo penetrable o un *ser para otro*); es, por tanto, ella misma, *verdadero saber*, y la autoconciencia tiene también de un modo inmediato la certeza universal de sí misma, su *pura conciencia*, de ese comportamiento, en el que, por tanto, se conjugan tanto la *verdad* como la presencia y la *realidad*. Ambos mundos son reconciliados y el cielo ha descendido sobre la tierra y se ha traspasado a ella.[477]

El mundo de la eticidad antigua se desvanece en un largo proceso que no hemos seguido aquí, hasta culminar en su opuesto: la esencia del mundo no está en algo exterior, sino al *interior* de la voluntad singular. En la cita anterior que hemos recuperado de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel nos muestra cómo ha de entenderse la certeza de sí de la voluntad. Mediante la experiencia del objeto, de su disfrute, la autoconciencia sabe que conoce al objeto, que ha penetrado en lo que antes aparecía como algo externo e inaccesible. Sabe que sabe del objeto, y al ser consciente de ese saber, es consciente también de que posee la verdad. Sujeto y objeto parecen encontrar su unidad. Esta experiencia afectará la totalidad de la voluntad singular. No se trata solamente de que ha logrado conocer ciertos objetos, sabe que puede conocer todos los objetos, y eso la incluye a ella misma en tanto conciencia y a los demás que están a su alrededor. La autoconciencia sabe que lo político está también en sus manos.

Es así que la autoconciencia se sabe voluntad libre. En el momento del saber del objeto, la utilidad es su concepto. A pesar de poseer la verdad del objeto, la autoconciencia está aún separada del objeto. Solo en el momento siguiente se alcanza la completa unión del sujeto y el objeto. Se trata, por supuesto, de la libertad, específicamente, nos dice Hegel, de la libertad absoluta. Hegel describe así este momento:

> el espíritu es la autoconciencia que se capta a sí misma, de tal modo que su certeza de sí misma es la esencia de todas las masas espirituales del mundo real y del mundo suprasensible, o de tal modo que, a la inversa, la esencia y la realidad son el saber de la conciencia acerca de sí misma. [...]; el mundo es, para la conciencia, simplemente su voluntad, y ésta es voluntad universal.[478]

Este momento será irreversible, no hay marcha atrás de este momento

[477] Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, p 342.
[478] Hegel, G.W.F. *Ibídem*, p 344.

en que la conciencia singular se sabe libre. En efecto, Hegel describirá cómo la autoconciencia deja atrás el momento de la libertad absoluta, describirá además cómo esta libertad absoluta no puede culminar sino en el terror que tuvo lugar en la Revolución francesa. El *Terror* no fue algo accidental, sino la consecuencia necesaria de la autoconciencia sabiéndose libre, sin ninguna restricción. Pero a pesar de todo ello, la autoconciencia no renunciará a su libertad. De hecho no puede hacerlo. No puede sin más retornar al momento anterior. Ya no puede confiarse en un destino que le venga de fuera, pues sabe que tal destino depende de ella misma, de sus decisiones, de las determinaciones que ella misma se ponga.

Es así que en la *Fenomenología del espíritu* Hegel continúa con el recorrido de la autoconciencia. Al principio de la sección C de la *Fenomenología del Espíritu*, la conciencia, tras su experiencia revolucionaria, alcanza la certeza de que lo esencial está en ella y no en la naturaleza. Pero ahora esa esencia no está en las cosas ni en sí misma bajo la forma de la libertad absoluta, sino bajo la del deber. Estamos ante un nuevo orden inaugurado por esta libertad, por este momento que es propiamente moderno: la *moralidad*. La conciencia puede cambiar al mundo y se sabe la esencia, "pues se sabe como lo activo que la engendra."[479] Es decir, la conciencia se da cuenta de que no depende de algo externo, sabe que puede libremente ponerse fines y llevarlos a cabo en el mundo. La conciencia se sabe libre; pero, de modo simultaneo, por necesidad, al obtener esta certeza de sí como lo esencial, separa al objeto, que es puesto "*fuera de sí*, como un más allá de sí."[480]

Nos encontramos en la concepción moral del mundo, desde el principio, con dos lados escindidos -la moralidad y la naturaleza-, ambos lados están separados y tienen autonomía una respecto del otro. Entre más libre se considera la conciencia, más libre comienza a aparecer también la naturaleza. Mientras más aumenta la certeza de la conciencia, más parece alejarse la naturaleza. Es por esto que esta separación es inherente a la concepción moral del mundo y será, como nos dice Hegel, la fuente de todas sus inconsistencias. El filósofo alemán escribe que: "la concepción moral del mundo no es [...] otra cosa que el desarrollo total de esta contradicción fundamental con arreglo a sus diversos lados."[481]

---

[479] Hegel, G.W.F. *Ibídem*, p 360.
[480] Hegel, G.W.F. *Ibídem*, p 360.
[481] Hegel, G.W.F. *Ibídem*, p 360.

Toda la trama de contradicciones con la que la conciencia se enfrenta está, entonces, derivada de esta contraposición fundamental de la concepción moral del mundo. Estas contradicciones de la concepción moral del mundo son elaboradas en el apartado *b)* de la sección *C* del capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. No nos detendremos aquí en esto, simplemente nos contentaremos con señalar que dichas contradicciones son el preámbulo del surgimiento de la necesidad de un nuevo orden que pueda disolver o dar salida a estas inconsistencias de la concepción surgida por la visión moral, o, podría decir aquí, de la visión individualista del mundo. Esa salida no es otra sino la de eticidad moderna. Una eticidad en la que el sujeto en su singularidad acepta la necesidad del todo o eticidad, pero sin renunciar a su derecho a ser sujeto, a ser moral. Lo que haremos ahora es dar cuenta de una salida alternativa que la propia conciencia se dio: la representación de que los individuos -en su puro carácter de seres aislados, y que en ese aislamiento se halla su libertad-, son aquello que sostiene la libertad en el mundo moderno.

Las políticas de la libertad individual

La libertad, como hemos visto, es el elemento crucial que distinguirá a la modernidad de la antigüedad. Pero no es cualquier libertad, es la libertad individual o, para decirlo mejor, la libertad del sujeto. La libertad es el concepto organizador de la concepción de la filosofía de Hegel. Y esto es sabido ya desde que fueron dictadas las lecciones de Hegel sobre la Filosofía del derecho. Son ya conocidas las palabras de Eduard Gans, discípulo de Hegel, a propósito de la *Filosofía del Derecho* del filósofo alemán: "... su filosofía está enteramente construida con el metal de la libertad."[482] A pesar de ello, como señalábamos en el párrafo inicial de este trabajo, muchas han sido las críticas a Hegel por supuestamente sofocar la libertad individual. No nos detendremos en las afirmaciones particulares de los contrincantes de Hegel. Solo rescatemos el hecho esencial. Según los críticos de Hegel, su construcción filosófica, particularmente en la parte dedicada a la eticidad, somete al individuo a un orden externo a él. Siendo esto así, por muy buenas que hayan sido las intenciones de Hegel, este habría caído en el error de no haber podido sostenerse ante el

[482] Las palabras de Gans se encuentran en el Prólogo al Vol. VIII (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. v. E. Gans, Berlin 1933, p. XVII) de la Edición completa a cargo de la "Asociación de amigos del finado", citado en Gabriel Amengual. "La filosofía del derecho de Hegel como filosofía de la libertad", en *Taula*, 1998, p. 93.

abismo de la libertad. Sostenemos que tal representación es errónea. Pero sostenerlo no basta. Hay que mostrar por qué, y para hacerlo hay varios caminos. El mejor es reconstruir y explicar en qué consiste el proyecto hegeliano. Debido a que tal camino rebasa las intenciones del presente trabajo, tomaremos una vía más modesta. Intentaremos mostrar más bien cómo un camino distinto necesariamente nos lleva a la necesidad de señalar que el proyecto hegeliano es vigente y que la eticidad, lejos de haber muerto con el mundo antiguo, necesita ser recuperada, pues desde el inicio esta ha estado sostenida desde las nuevas condiciones del mundo moderno, es decir, asumiendo la voluntad libre.

Hegel, entonces, y no es posible negarlo, pone a la libertad como aquello que constituye el fundamento no solo de lo político, sino también del mundo moderno en general. Pero hay un modelo distinto al de Hegel que también pone a la libertad en un primer plano: se trata del contractualismo en sus diversas modalidades. Hegel conoció estas versiones, desde las antiguas hasta las modernas. Habría que señalar, aunque sea brevemente, las diferencias. El contractualismo antiguo, o, mejor dicho, el contractualismo medieval, es un contractualismo conservador, reaccionario. De lo que se trata es de defender los privilegios de los grandes señores feudales -de la aristocracia en general- ante la creciente idea de la igualdad y la gradual supresión de los estamentos en el periodo absolutista, y que tiene fuerza aún en la época en que Hegel escribe su filosofía. El contractualismo moderno, por el contrario, a pesar de mantener en algunos casos cierto toque aristocrático, parte de la libertad individual, y de la igualdad desde la que se formula o se pacta el contrato. Las teorías del contrato, como Hegel las interpreta, colocan al Estado como fundado o basado en la voluntad individual.

En el agregado del § 75 de los *Principios de la filosofía del derecho*, Hegel aborda la cuestión del contrato social en la época moderna. Hegel dice:

> Según se dice, todos realizarían un contrato con el príncipe, y éste a su vez, con los súbditos. Este punto de vista proviene de que se piensa de modo superficial en sólo *una* unidad de diferentes voluntades.[483]

Habría que distinguir aquí dos cosas muy claramente: 1) el contrato, en tanto tal, es una figura del derecho abstracto. Un contrato es un acuerdo

[483] Hegel, G. W.F. *Principios de la filosofía del derecho*, trad. Juan Luis Vermal, Ed. Edhasa, Barcelona, p. 163.

entre dos voluntades -personas- iguales, en igualdad de circunstancias, en torno a un objeto. Un objeto externo a la voluntad. Lo que está en juego en el contrato, según Hegel, no es la sujeción de la subjetividad a algo o alguien más, aunque ese algo más sea un príncipe o las leyes. Lo que está en juego en un contrato siempre es una cosa, un objeto y la propiedad sobre ella. La libertad, dice Hegel, no puede ser un objeto del que se pueda desprender la voluntad y depositarla en alguien o en algo más. 2) por lo tanto, el contrato no es la forma o el camino en que se funda un Estado. El fundamento del Estado, nos dice Hegel, no radica en el arbitrio de los individuos.

Una pregunta que cabría hacerse es ¿por qué el proyecto hegeliano ha tomado un rumbo distinto al tomado por los teóricos del contrato social, si, de hecho, ambos valoran la libertad individual como algo que no podemos desechar, incluso poniéndolo como el centro de la cuestión política?[484] No se trata solamente de que Hegel ha distinguido de manera muy clara entre Derecho Abstracto, Moralidad y Eticidad, y que los teóricos del contrato se han quedado tan solo con la distinción entre el ámbito de lo Público y de lo Privado. A pesar de que esto tiene un rol muy importante, nos parece que lo que está en juego es la concepción misma de la libertad, y es en todo caso esta distinta concepción lo que ha hecho que Hegel distinga entre estos tres ámbitos, y los teóricos del contrato solo distingan entre el ámbito de la libertad individual (lo privado) y aquello que pone restricciones a la libertad (las leyes públicas y sus instituciones).

La libertad que tenemos en los teóricos del contrato, como nos recuerda Alan Patten, es la de la elección de un individuo. Lo que está operando no es la voluntad (*Wille*), sino el arbitrio (*Willkür*). Por ello, lo más importante para el contractualismo es generar una estrategia que logre convencer al arbitrio de la necesidad de un contrato social. No hay forma de convencer a un arbitrio abstracto, en tanto que cada arbitrio es un arbitrio particular, sino bajo la forma de un compromiso. Entonces, el contrato no es sino un compromiso que mantiene ese libre arbitrio:

[484] Al respecto, véase la posición de Seyla Benhabib, quien señala que: "Es muy significativa la relación, en los niveles normativos y metodológicos, entre la *Filosofía del derecho* de Hegel y la tradición de los derechos naturales contractualistas que comenzó con Thomas Hobbes. Joachim Ritter, K.-H. Ilting y Manfred Riedel han referido que la discusión sobre la persona, la propiedad y el contrato en Hegel es una evidencia de que los principios de la filosofía política de Hegel mantienen una relación de continuidad con la tradición que se extiende desde Hobbes hasta Fichte." Seyla Benhabib. "Obligation, contract and exchange: on the significance of Hegel's abstract right," p. 159.

con el contrato se le dice al individuo "podrás mantener tu libre arbitrio, a cambio, lo único que se te pide es no afectar a los demás. Pero, dado que tú mismo puedes ser víctima de otro individuo, es bueno fundar un aparato, una máquina que regule las relaciones entre los arbitrios". De manera más o menos sofisticada, los contractualistas han seguido esta estrategia. El individuo gana el derecho de ejercer su arbitrio en su privacidad a cambio de aceptar la legitimidad del aparato o maquinaria estatal.

Pero veamos de un modo más detenido el por qué Hegel rechaza las teorías del contrato. Una primera objeción es que la representación de un contrato aplica mal un instrumento de la esfera de la sociedad civil y la eleva a fundamento de una teoría normativa del Estado.[485] Nuevamente, es en el agregado del § 75 de los *Principios de la filosofía del derecho*, que Hegel nos dice que:

> El contrato parte del arbitrio de la persona [...] En el caso del Estado es totalmente diferente pues no radica en el arbitrio de los individuos separarse del Estado. [...] La determinación racional del hombre es vivir en un Estado, y si no existe aún, la razón exige que se lo funde. [...] Es falso pues, cuando se dice que un Estado se funda sobre el arbitrio de todos, por el contrario, estar en el Estado es absolutamente necesario para todos.[486]

La forma de demostrar que el Estado no se basa en un contrato y el arbitrio de los contratantes se encuentra en el hecho fáctico de que tal contrato no se puede romper. Pues, recordemos, es una característica de todo contrato que, en tanto ha sido llevado a cabo por el libre arbitrio de las partes, pueda romperse. Incluso, en el nivel del derecho abstracto, en el contrato pueden incluirse las condiciones en que ese mismo contrato puede llegar a su fin.

A esta objeción, los teóricos del contrato podrían responder que la crítica parte de la distinción entre derecho privado o abstracto, y derecho público o la esfera de la política. En tanto que el hipotético contrato ha tenido lugar (hipotéticamente) antes de la fundación del Estado, es decir, sin tener en cuenta la distinción entre derecho privado y público,

485 En esto, seguimos a Alan Patten. "Social Contract Theory and the Politics of Recognition" en Robert R. Williams (editor). *Beyond Liberalism and Communitarianism*, SUNY Press.

486 Hegel, G. W.F. *Principios de la filosofía del derecho*, p. 163.

la crítica de Hegel no tendría sentido. Sin embargo, desde una posición hegeliana se podría decir lo siguiente: "debido a que la legitimidad de la teoría del contrato social depende de la elección y el consentimiento individual (*Willkür*), el pertenecer a un Estado, se convierte en un asunto de discreción individual."[487] Y si esto es así, dejar de pertenecer a un Estado por arbitrio tendría que ser posible.

Es decir, si el contrato es algo que no ha tenido lugar, sino que es hipotético, ello en nada cambia el hecho de que el contractualismo asuma las instituciones del Estado como un asunto que se define desde el ámbito de lo privado. De este modo se mantiene la idea de que en tanto que el contrato no es un contrato real, que exista resguardado en alguna oficina estatal, el individuo, en cualquier momento y en cualquier lugar, puede romperlo. Esto, por supuesto, no es posible. Nuevamente, desde la teoría del contrato podría contraargumentar señalando que es solo una representación hipotética. Es decir, que el contrato es solo la justificación de cómo, habiendo libre arbitrio, es necesario que haya Estado. Pero con lo que nos quedamos no es con una representación que nos muestre que el *status quo* actual es el mejor de los mundos posibles, sino con la representación de un mundo contingente. Alan Patten nos señala que en el contractualismo se presupone que: "los individuos pueden escoger entrar al Estado, o no; pueden legislar un cierto tipo de leyes e instituciones estatales, o bien podrían no hacerlo."[488] Es decir, la representación hipotética del contrato social nos muestra que es una representación plagada de contingencia. No es extraño entonces que desde esa representación surja la duda de qué es mejor, fundar un Estado o fundar una banda de delincuentes. Por muy esclarecedoras que sean las respuestas, el dilema es ya sintomático de la contingencia de semejante representación del Estado.

Por ello, porque no se puede pensar al Estado desde una representación contingente, es que Hegel afirma que la separación de los tres órdenes de su filosofía política (Derecho abstracto, moralidad, eticidad) deben sostenerse, pues son los órdenes que caracterizan al mundo moderno. Y, en tanto que tales órdenes son distintos, no se puede aplicar una figura del derecho abstracto al Estado. Aferrarse a hacerlo solo podría hacerse si se afirmara que históricamente el contrato social *sí* ha tenido lugar, y que en tal momento la separación del derecho abstracto y el del Estado (incluido en la eticidad) aún no ha sido establecido por la comunidad

[487] Alan Patten. "Social Contract Theory and the Politics of Recognition", p. 170.
[488] Alan Patten. *Ibídem*, p. 170.

política. Esto, por supuesto, no puede ser sostenido seriamente. Nuevamente, Patten nos recuerda que "es inapropiado aplicar normas y principios de las relaciones contractuales a la esfera política, ya que, a diferencia de las transacciones comerciales, no hay nada opcional o discrecional en el hecho de ser miembro de un Estado racional."[489] Los individuos son siempre ya, a nivel histórico y a nivel estructural, miembros de un Estado.

Desde una posición contractualista, se podría argumentar que de ningún modo la representación de un contrato social implica que el Estado tiene su origen en la elección de los individuos de pertenecer a él. El contrato sería solo una colorida imagen de la cual se puede prescindir, en tanto que lo fundamental es tener una base política que respete la libertad individual en el proceso de calificar como racionales los principios y las normas de los Estados realmente existentes.

Aquí nos encontramos ya en un nivel distinto de la crítica de Hegel al contractualismo. Desde Hegel el mismo problema puede asumirse: ¿Cómo es que puede haber un Estado bajo las condiciones de la libertad individual? Las cosas se separan nuevamente cuando distinguimos lo que entienden los contractualistas por libertad. Como se ha venido señalando, la libertad de los contractualistas es simplemente la libertad de elección. El problema con tal concepción se debe no a que haya algo malo en el hecho de elegir, sino a que 1) no se problematiza ni se cuestiona el estatuto del sujeto de la elección y; 2) toda elección está ya determinada por las opciones o por la forma en que se presenta la situación sobre la que se elige.

Acerca de lo primero, del hecho de asumir aproblemáticamente al sujeto de la elección, las teorías contractualistas nos dan un elemento que confirma la inconsistencia de su representación: el *estado de naturaleza*. Por estructura, toda teoría contractual asume un mundo antes y después del contrato. Debido a que se busca justificar la existencia del Estado y sus leyes liberales, se ha de mostrar la situación apocalíptica en que el mundo se convertiría sin tal Estado. O, presentándolo inversamente: se nos muestra cómo era o debió haber sido un estado sin contrato, un estado de naturaleza. Lo que obtenemos es a un individuo que, a pesar de enfrentarse a un mundo completamente distinto en el cual surgió concretamente, se mantiene igual. Es decir, se asume metafísicamente -en su sentido pre-crítico- que el hombre posee el "don" de ser libre y de saber

[489] Alan Patten. *Ibídem*, p. 170.

elegir libremente desde siempre, o por definición. El problema es que los seres humanos no son por definición. Si algún sentido tiene toda la reconstrucción histórico-especulativa de la *Fenomenología del espíritu*, ese es el de mostrar que el ser humano moderno no ha nacido de la nada, sino de un largo proceso que le ha ido determinando su ser. Alan Patten dice que: "Hegel se pregunta si se puede esperar que un individuo en el estado de naturaleza pueda [ya no ser libre, sino incluso] mantener las capacidades mínimas para la reflexión libre y racional presupuesto para salir de dicho estado de naturaleza."[490]

La libertad no es una libertad por definición. La libertad está ya siempre determinada por el momento espiritual en que se encuentra. El único momento de libertad sin determinaciones podría haber sido el de la libertad absoluta de la revolución francesa. Ya se ha señalado antes que esa libertad absoluta conduce necesariamente al terror. Repetir la libertad absoluta necesariamente repetirá sus consecuencias. La libertad no es entonces para Hegel una cualidad o característica, sino un proceso que se va determinando en su propio despliegue. Ese es el problema del contractualismo, que asume ahistóricamente una libertad: la libertad de elección, que la crítica de la ideología ya ha mostrado es una libertad que tiene un tiempo y un lugar precisos: el mercado, o en términos hegelianos, la esfera de la sociedad civil.

El estado de naturaleza, si lo pudiésemos pensar (o vivir en la disolución y el desmoronamiento de un Estado), sería algo poco digno de ser vivido. Hegel acepta esa representación del siguiente modo: "Estamos acostumbrados a partir de la ficción de un estado natural, el cual no es, en realidad, un estado del espíritu, de la voluntad racional, sino de las bestias entre sí. Por eso Hobbes observaba, con razón, que el verdadero estado de naturaleza es la guerra de todos contra todos."[491] El estado de naturaleza no es un mundo en el que se pueda desarrollar la libertad. Es tan inconveniente este estado que los propios contractualistas, como nos dice Patten, quieren salir de ese estado. Incluso en la versión más optimista -la de Locke- del estado de naturaleza, este debe ser superado. Pero la libertad, como veíamos, no es algo natural que se encuentre ya en el ser humano. En eso, la visión moral del mundo (Kant) tiene cierta razón al separar naturaleza y libertad.

---

[490] Alan Patten. *Ibídem*, p. 172.
[491] Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Tomo II, p. 216.

La libertad se va constituyendo en el tiempo. Hegel asume algo que para una visión centrada en el libre arbitrio no puede aceptar: las restricciones al arbitrio son parte del proceso mediante el cual la libertad se va constituyendo y mediante el cual el ser humano adquiere conciencia de su libertad. Tales restricciones son condiciones indispensables para obtener la conciencia de la libertad, la liberación. La libertad es algo más complejo que la mera libertad de elección. Solo pensemos en el referente occidental por excelencia: la Atenas democrática del siglo V antes de Cristo. La libertad de la que habla Pericles en su famoso discurso fúnebre -recuperado por Tucídides- solo es posible si los atenienses aceptan ser miembros de un rígido y disciplinado cuerpo militar. Sin ello, no hay la posibilidad de pensar esa libertad de la que alardeaban los atenienses. El ejemplo es antiguo. Pero aplica también para las sociedades modernas. La libre elección de un empleo que satisfaga los libres impulsos de un ciudadano solo es posible si hay un Estado que garantice esta posibilidad. No hay libertad de elección en la nada. El simple hecho de tener libertad de expresión implica ya una sujeción estricta a las reglas del lenguaje. Un discurso que no lo hiciere, no sería sino ruido. La introducción del ser humano al mundo del lenguaje es todo menos algo natural.

Cultura y libertad

Con lo señalado anteriormente se delinea ya la razón de por qué la cultura o formación (*Bildung*) juega un papel muy importante en el pensamiento de Hegel. "*Bildung* es el término generalmente usado en la ilustración alemana para designar tanto el proceso de educación como el de aculturación que tanto un individuo como un pueblo debe atravesar para alcanzar la libertad y la racionalidad, así como el resultado de ese proceso"[492], nos dice Patten.

Es solo mediante este proceso que se alcanza la libertad. No se puede entonces, prescindir del espíritu objetivo al pensar la modernidad. No se trata de pensar los límites del libre albedrío, sino de pensar la libertad en su concreción, es decir, en todas sus determinaciones. Por ello, más que una negación absoluta del contractualismo, lo que hay en Hegel es un señalamiento de los límites de dicho modo de representarse al Estado. La teoría del contrato social piensa de manera demasiado instrumental

[492] Alan Patten. "Social Contract Theory and the Politics of Recognition", p. 173.

el Estado, y ello, lejos de ser un problema solamente del pensamiento, afecta -en tanto discurso o matriz del discurso hegemónico- directamente el modo en que los humanos hacen al Estado y el modo en que viven su relación con este.

De manera más sucinta, Alan Patten escribe que: "la teoría del contrato social asume que el 'universal' puede ser separado de lo 'individual', como si lo individual pudiera sostenerse por sí mismo, y lo universal no tuviese nada que ver con lo individual."[493] O para ponerlo de manera un poco más brusca, los contractualistas olvidan o ignoran el importante papel de las instituciones sociales en la constitución de la libertad. Para ellos las instituciones más bien son frenos al libre albedrío. Con semejante representación, un individuo realmente egoísta tal vez se vería tentado a, si en verdad se pudiese, elegir el estado de naturaleza.[494] La representación contractual habría entonces fracasado.

La necesidad de la eticidad. A partir de lo anterior, podríamos señalar que el proyecto hegeliano escrito en la tercera parte de los *Principios de la filosofía del derecho* merece ser leído con detenimiento y lejos de las disputas corrientes en torno a su "totalitarismo" y demás acusaciones. El único lugar donde Hegel habla de una relación inmediata entre una totalidad (ética) y el individuo es en la parte dedicada a la eticidad antigua en la *Fenomenología del espíritu.* Pero lo que encontraremos en su tratamiento de la eticidad moderna no es una reivindicación de la eticidad antigua. A pesar de que Hegel vivió en una época en la que la forma de la polis antigua y la república romana eran idealizadas y por tanto pensadas de manera nostálgica, él fue bien consciente de que ese mundo había llegado a su fin no por una serie de contingencias históricas, sino por una necesidad que puede pensarse de manera racional. Es imposible volver a la eticidad antigua. Lo que encontraremos en la sección dedicada a la eticidad de la *Filosofía del Derecho* de Hegel es una reformulación de la eticidad según las condiciones de la modernidad. Y una de las condiciones más importantes es la afirmación de la libertad individual. Leer la filosofía política de Hegel sin los prejuicios que han pesado sobre su pensamiento es algo más que conceder una apertura a una filosofía en particular, sino la oportunidad de pensar la libertad en todas sus determinaciones.

---

[493] Alan Patten. *Ibídem*, p. 173.

[494] ¿Y acaso no es de este orden la elección que hacen algunos delincuentes en los Estados modernos?

Bibliografía

— Amengual Coll, Gabriel. (1988). "La filosofía del derecho de Hegel como filosofía de la libertad". *Revista Taula*, Num. 10, diciembre de 1988, pp. 91-122.

— Aristóteles. (1988). *Política*, trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos.

— Benhabib Seyla. (1984). "Obligation, contract and exchange: on the significance of Hegel's abstract right", en Pelczynski, Z.A. (editor). *The State and Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 159-177.

— Finley, M.I. (1984). *El mundo de Odiseo*, trad. Mateo Hernández Barroso. México: Fondo de Cultura Económica.

— Hegel, Georg W.F. (2000). *Fenomenología del espíritu* [1807], trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.

— Hegel, Georg W.F. (1999). *Principios de la filosofía del derecho* [1821], trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa.

— Hegel, Georg W.F. (1997). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Tomo II [1833], trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.

— Hyppolite, Jean. (1998). *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu"* [1946], trad. Francisco Fernández Buey. Barcelona: Península.

— Patten, Alan. (2001). "Social Contract Theory and the Politics of Recognition". En Robert R. Williams (editor). *Beyond Liberalism and Communitarianism*. Nueva York: SUNY Press, pp. 167-184.

— Tucídides. (2000). *Historia de la guerra del Peloponeso,* Vol. III, trad. Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos.

— Valls Plana, Ramón. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel* [1971]. Barcelona: Promociones y publicaciones universitarias.

SOBRE LOS AUTORES

Félix Duque Pajuelo es Catedrático Emérito en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Madrid. Sus investigaciones se centran en la filosofía clásica alemana, en las teorías del arte actual y en las relaciones entre política e historia. Hasta la fecha es autor de treinta y cinco libros (once de ellos, en idioma italiano) y ha preparado la edición de nueve libros de clásicos de la filosofía (entre ellos, una edición trilingüe de *El arte y el espacio,* de M. Heidegger, y los dos volúmenes de la *Ciencia de la lógica* de Hegel). De esta basta producción destacamos *La era de la crítica. Historia de la filosofía moderna* (1998); *Hegel. La especulación de la indigencia* (1990); *La Restauración. La Escuela hegeliana y sus adversarios* (1999) y *Remnants of Hegel: Remains of Ontology, Religion, and Community* (2018)

Stephen Houlgate es profesor de Filosofía en la Universidad de Warwick, en el Reino Unido. Ha enseñado la lógica de Hegel durante más de 30 años guiado por la tesis de que el pensamiento especulativo se desarrolla de manera inmanente y sin presupuestos. Es presidente de la Hegel Society of Great Britain. Es autor de las siguientes obras: *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics* (Cambridge University Press, 1986); *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History* (Blackwell, 2ª ed., 2005); *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity* (Purdue University Press, 2006); *Hegel's Phenomenology of Spirit* (A Reader's Guide, Bloomsbury, 2013), y *Hegel on Being* (Bloomsbury, 2021). Además, es editor de *Hegel and the Philosophy of Nature* (SUNY, 1998); *The Hegel Reader* (Blackwell, 1998) y *Hegel and the Arts,* (Northwestern University Press, 2007).

Evodio Escalante Betancourt es ensayista, poeta y crítico literario, además de profesor e investigador en la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa. Sus áreas de investigación son la Semiología Literaria, las vanguardias literarias, la poesía mexicana del siglo XX, Walter Benjamin y Friedrich Nietzsche. Entre su amplia obra destacamos *Breve introducción al pensamiento de Heidegger* (UAM, 2007); *Las metáforas de la crítica* (Joaquín Mortiz, 1998); *Elevación y caída del estridentismo* (Conaculta, 2002); *Las sendas perdidas de Octavio Paz* (UAM Iztapalapa, 2013); *José Revueltas, una literatura del lado moridor* (Era, 1979), y los artículos "Lenguaje y ontología en Hegel" (en Carlos Oliva. *Hegel.*

Ciencia, experiencia y fenomenología, UNAM, 2010) y "Política y terror en Hegel" (en *Casa del Tiempo*, 2008).

José Luis Martínez Hernández es doctor en filosofía moral y política por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa con la investigación titulada "Hegel: una filosofía política para pensar la realidad efectiva" bajo la dirección de Jorge Rendón Alarcón y Sergio Pérez Cortés. Su línea de investigación es Filosofía Moral y Política, Hegel y Marx.

Leonardo Mattana Ereño es Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid. Sus líneas de investigación son filosofía clásica alemana, Hegel, fenomenología, Heidegger, la filosofía de la historia y el pensamiento político moderno. Es coeditor de la *Revista Antítesis. Revista Iberoamericana de Estudios Hegelianos.* Entre sus publicaciones destacan: "La filosofía como método y el método de la filosofía" (*Ideas y Valores*, 2021); "Contradicción, antinomia y el problema de una introducción a la filosofía en el pensamiento hegeliano entre 1797 y 1802" (*Anuario Filosófico,* 2020) y "L'embryon du système. Le prélude du projet encyclopédique de 1808/09" (*Hegel Jahrbuch* 2019). Coordinó junto con Nantu Arroyo el libro *Pensar lo inexpresable. El núcleo de lo dialéctico entre Platón y Hegel* (Philosophical Readings vol. 1/2021).

Zaida Verónica Olvera Granados es profesora de filosofía en la UNAM. Es autora de diversos artículos, entre los que destacamos: "Violencia, poder y pobreza en Hegel" (*Philosophical readings*, Vol. 12, 2021); "Entäußerung y Entfremdung: dos conceptos hegelianos de interés para la subjetivación contemporánea" (en Lomelí/Olvera (coord.), *Enajenación, modernidad y Capitalismo*, 2020); "La crítica a la metafísica a través de la constitución del signo lingüístico" (en Ferreiro y Hoffmann. *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel,* PUCRS, 2014) "Mémoire, écriture. La prose poétique de la connaissance de soi" (*Hegel Jahrbuch*, 2019); "Violencia, poder y pobreza en Hegel" (en *Philosophical readings,* Vol. 12, 2021) y "Hegel: Metacritics, Philosophical Language and Memory" (*Dialogue, Canadian Philosophical Review*, 2018). Recientemente ha traducido el libro de Myriam-Sonja Hantke, *La mística en la filosofía alemana y japonesa* (Chisokudō, Nagoya, 2020).

Jorge Armando Reyes Escobar es profesor titular de tiempo completo del Colegio de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Autor del libro *El lenguaje de la alteridad: ensayos sobre hermenéutica,*

diálogo y la lucha por el reconocimiento (Ciudad de México, Fides, 2013). Entre sus artículos destacamos "Adorno y Derrida: lo político sin concepto" (en Carlos Oliva. *Sujetos políticos y la acción colectiva*, UNAM, 2009); "Entre Fenomenología y Lógica: Ensayo en torno a un movimiento crítico del pensamiento" (*Episteme*, Vol. 31, Nº 2, 2011), "Hegel's *Science of Logic* and the 'Sociality of Reason'" (en Paul Ashton, et. al. *The Spirit of the Age. Hegel and the Fate of Thinking*, re.press, 2008) y "Adorno y Freud" (en Carlos Román Dávila. *Entre la crítica a la modernidad y la literatura*, UAEM, 2021).

Fernando Huesca Ramón es maestro y doctor en filosofía por la UNAM. Sus áreas de docencia e investigación son historia de la filosofía moderna, estética, idealismo alemán, ética y filosofía política, economía política, filosofía de la ciencia y filosofía de la mente. Estancias de investigación en el Husserl-Archiv (Freiburg) y en el Hegel-Archiv (Bochum). Autor del libro *Economía política clásica en Hegel. Valor, capital y eticidad* (Biblos, 2021). Entre sus artículos publicados destacamos: "Elementos de economía política clásica en el pensamiento político de Hegel" (*Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, V. 15, No. 26, 2018); "Hegel's Concept of the Free Will: Towards a Redefinition of an Old Question" (*Journal of Cognition and Neuroethics*, Volume 3, Issue 1, 2015) y "El concepto de oposición política: De Hegel a Marx" (en Oscar Martínez. *Karl Marx desde América Larina*, Ande, 2019).

Carlos Mendiola Mejía es Doctor en Filosofía por la UNAM con la tesis doctoral *Interpretación de la distinción entre el poder de juzgar determinante y el poder de juzgar reflexionante en la filosofía kantiana*. Es profesor investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana. Ha publicado los siguientes libros: *La voracidad de la mirada* (Conaculta-INAH, 2002); *El poder de juzgar en Immanuel Kant* (Ibero, 2008). Además, es co-traductor de la obra de Charles Taylor *Hegel* (Anthropos, 2010). Tradujo el libro de Jon Stewart *La unidad de la Fenomenología del espíritu de Hegel. Una interpretación sistemática* (Ibero, 2015). Ha coeditado también *En busca de la comunidad ideal. Notas sobre cosmopolitismo* (ed. Guillermo escolar, 2019) y *Ensayos sobre la antropología de Immanuel Kant* (ed. Guillermo escolar, 2021).

Johannes-Georg Schülein estudió filosofía, historia y economía en Friburgo, Niza y Berlín. Realizó estudios de doctorado en la Universidad Friedrich Schiller de Jena y la Universidad de Ruhr en Bochum. Es Asis-

tente de investigación en la cátedra y centro de investigación de Filosofía Clásica Alemana / Hegel-Archiv en la Universidad Ruhr de Bochum. Es autor de *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida* (Hegel-Studien Beihefte 65, Felix Meiner, 2016). Ha publicado también los siguientes artículos: "Hegel und die Stimme der Metaphysik. Zu Derridas Hegel-Lektüre in *Der Schacht und die Pyramide*" (*Hegel Jahrbuch*, 2015); "Die Realität des Begriffs. Eine Antwort Hegels auf Kant (und McDowell)" (*Hegel Jahrbuch*, 2016) y "Nature's Otherness. On the Status of Nature" (en Sebastian Stein, Joshua Wretzel. *Hegel's Encyclopedic System*, Routledge, 2021).

Sergio Pérez Cortés es profesor e investigador de tiempo completo del Departamento de Filosofía de la UAM- Iztapalapa. Es Doctor en Lingüística por la Universidad de París X-Nanterre y Doctor en Filosofía por la Universidad de París I-Sorbonne. Ha sido profesor invitado en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) en París y en la Universidad de París VII Jussieu. Sus líneas de investigación son oralidad, escritura y lectura; filosofía política y moral; la genealogía de los hábitos intelectuales, filosofía helenística y el pensamiento de Hegel, Marx y Foucault. Entre sus obras destacamos *La política del concepto (sobre la filosofía política de Hegel)* (1989, UAM); *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault* (2013, UAM) y *El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la Filosofía Política de G. W. F. Hegel* (2014, Gedisa).

Jean-François Kervégan es profesor de filosofía en la Sorbona y en el Instituto Universitario de Francia, en la cátedra de filosofía de la normatividad. Su trabajo filosófico tiene por objeto la tradición de la filosofía clásica alemana (Kant y Hegel, espacialmente) así como la filosofía política. Entre sus principales publicaciones se encuentran *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif* (Vrin, 2008); *Hegel et l'hégélianisme* (PUF, "Que sais-je ?", 2005); *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad* (Escolar y Mayo, 2007); ¿Qué hacemos con Carl Schmitt? (Escolar y Mayo, 2013); *La raison des normes. Essai sur Kant,* (Vrin, 2015) y *Variazioni Kelseniane* (Naples, ESI, 2016). Junto con J. Biard, D. Buvat, J.-E. Kling, A. Lacroix, A. Lécrivain y M. Slubicki publicaron la monumental obra *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel* (Aubier, 3 tomes, 1981-1987).

Yared Elguera Fernández es maestra en Filosofía Moral y Política en la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Realizó una estancia

de investigación en la Universidad de las Islas Baleares con el Dr. Gabriel Amengual. Ha formado parte del grupo de Estudios Hegelianos en México desde el 2013, con quienes editó el libro *Hegel: Ontología, estética y política* (Fides, 2017). Es coordinadora junto con Javier Balladares del libro *Ayotzinapa y la crisis política de México* (Contraste, 2016). Es editora en el proyecto "Ateneo con sello Bks, Toluca" y de Analítica Editores. Creadora del proyecto en YouTube: "El pensamiento que se piensa a sí mismo" y coordinadora del Curso Completo sobre la Filosofía del Derecho de Hegel online (parágrafo por parágrafo): https://www.youtube.com/channel/UCJu_dnwo_MQqmSs7sC_o0Dg.

Javier Balladares Gómez es doctor en filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa con la investigación titulada: "Soberanía y subjetividad. Regulación de la violencia en la aristocracia medieval". Organizador del Congreso Internacional de Estudios Hegelianos en México desde el 2013. Ha publicado los artículos "Diferencias e implicaciones del concepto de categoría en Kant y en Hegel" (en Ferreiro y Hoffmann. *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel*, Editora φ, 2014); "La transición de la contradicción al fundamento en la Ciencia de la lógica y en la Enciclopedia" (en *Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica*, Editora φ, 2017) y "La reflexión en la teoría de la forma del valor en Marx" (en Leyva, Pérez y Rendón, *Karl Marx: el hombre, el revolucionario y el teórico*, Anthropos, 2021).

COORDINADORES

Yared Elguera Fernández es maestra en Filosofía Moral y Política en la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Realizó una estancia de investigación en la Universidad de las Islas Baleares con el Dr. Gabriel Amengual.

Javier Balladares Gómez es doctor en filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Organizador del Congreso Internacional de Estudios Hegelianos en México desde el 2013.

Fernando Huesca Ramón es maestro y doctor en filosofía por la UNAM. Estancias de investigación en el Husserl-Archiv (Freiburg) y en el Hegel-Archiv (Bochum). Traductor de los Manuscritos Ringier.

Zaida Verónica Olvera Granados es profesora de filosofía en la UNAM. Ha traducido el libro de Myriam-Sonja Hantke, La mística en la filosofía alemana y japonesa (Chisokudō, Nagoya, 2020).

HEGEL

Actualidad de su Lógica y su Sistema

Este volumen cuenta con un hilo conductor que subyace a la singularidad de cada perspectiva y de cada temática y que ha emergido, podríamos decirlo así, orgánicamente, de la propia naturaleza de la filosofía hegeliana. Si esta tiene algo así como una raíz común de la que emana la variedad de temáticas que son abordadas por el filósofo de Stuttgart, esa raíz común es el propio concepto de libertad. Justamente en la sección sobre el Espíritu subjetivo vuelve a emerger el concepto de libertad en su aspecto práctico, mostrándose con los rasgos que comparte también con la libertad entendida por Hegel desde la filosofía teórica, a saber, como un impulso hacia la autodeterminación y caracterizado de igual manera por su rasgo temporal-lógico o histórico.



EDITORIAL ANDE

ISBN: 978-612-48173-9-7

